

**MARTIN HEIDEGGER**



**TIMPUL  
IMAGINII  
LUMII**

Martin Heidegger  
Timpul Imaginii Lumii



Colecția cărților de seamă

Redactor: Liviu Stroia

Editura Paideia, 1998

Șos. Ștefan cel Mare nr. 2, sector 1

71216 București, România

tel. : (00401) 210.45.93, fax: (00401) 210.69.87

Str. Gen. Berthelot nr. 41, sector 1

tel. : (00401) 311.35.31

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale**

**HEIDEGGER, MARTIN**

**Timpul Imaginii Lumii / Martin Heidegger. - București:**

**Paideia, 1998**

**154p. ; 17 cm. - (Colecția cărților de seamă)**

**Tit. orig. (ger) : Die Zeit des Weltbildes**

**Bibliogr.**

**SBN 973-9368-33-6**

Martin Heidegger

# Timpul imaginii lumii

*Traducere din limba germană,  
studii introductive și adnotări  
de Andrei Timotin*

**PAIDEIA**



## Preliminar

Tratatul pe care îl propunem astăzi cititorului român ilustrează, în întregul operei lui Heidegger, poziția ocupată de acea parte a ei care nu a beneficiat de o atenție exegetică majoră. Probabil că tratatul *Timpul imaginii lumii* (1938) ar avea, în aceste împrejurări, de trecut două probe de lectură: înainte de toate, de surmontat acea inerție care ne determină să abdicăm în fața unei percepții larg răspândite, percepție al căror izvor se află, probabil, în comoditatea propriilor noastre reacții imediate ori în confortul trierii. O astfel de percepție ne indică faptul că tot ceea ce gânditorul german a avut efectiv de spus a fost concentrat în cele peste zece volume publicate în timpul vieții și că revine sarcina unui număr restrâns de exegeți ai operei sale de a urmări cu îndărătnicie apariția an de an, începând cu 1976, a îngrijtelor volume din monumentală *Gesamtausgabe*, cuprinzând regulatele prelegeri și conferințe ale lui Heidegger, care reiau într-un mod didactico-sistematic ceea ce se află deja cuprins în scrierile antume.

Presupunând trecută această etapă, lectorul ar putea constata că tratatul de față nu constituie de fapt o astfel de prelegere și că el face parte dintr-una dintre puținele culegeri pe care Heidegger le-a publicat încă din timpul vieții, *Holzwege*. Dacă el a meritat o astfel de considerație din partea autorului, atunci ce l-a determinat să refuze a mai reveni ulterior asupra tematicii avute aici în vedere? Cum s-a decantat și în ce direcție s-au canalizat reflecțiile care fac obiectul acestui tratat? Aceste întrebări ne pot face, firește, să bănuim că elucidarea lor va avea repercusiuni și se va face resimțită la nivelul întregii opere, către perspectiva căreia țintim, de altminteri, să răzbatem și numai în raport cu care ea ar putea fi într-adevăr corectă.

*Timpul imaginii lumii* este rodul târziu al reflecțiilor desfășurate de Heidegger, pe o durată de aproape un deceniu, referitor la fiziologia științei antice, a fundamentelor filosofice în care ea s-a deplasat și a modului în care a fost transfigurată de percepția ulterioară, transfigurare care a permis emergența științei medievale și, în urma unei alte modificări elementare, a celei moderne. Aceste reflecții, cristalizate în câteva prelegeri, în proiectul *Vom Ereignis* și în primul rând, în *Die Frage nach dem Ding*, au fost însă completate, în cadrul conferinței din 1938 – redactată ulterior prin adăugarea notelor sub forma unui tratat – prin anexarea unor considerații cu totul noi în raport cu preocupările anterioare legate de știința antică și medievală, considerații ce privesc o sistematică a elementelor definitorii ce caracterizează lumea modernă. În aceste considerații germinează deja, celebrele reflecții ulterioare asupra tehnicii. Întregul parcurs al gândirii lui Heidegger în perioada postbelică devine mai comprehensibil și mai lesne de urmărit din perspectiva polarității interne pe care o activează acest tratat, sincron și diacronic, îngăduind să se întrezărească cinetica și extrema organicitate a unei reflecții clasată adeseori drept abruptă, rigidă, etanșă.

*Timpul imaginii lumii* va servi, probabil, atunci drept un instrument exemplar și elocvent pentru modul în care o receptare integrală, atât cât este în prezent cu putință, a operei lui Heidegger, ar putea fi pregătită și favorizată. Nimic nu ni s-a părut mai prețios în aceste condiții decât necesitatea unei perspective istorice asupra totalității prelegerilor publicate până acum, perspectivă care, desfășurată într-un mod adecvat, departe de a ignora conținutul propriu-zis și morfologia internă a operei, constituie după părerea noastră, singura cale de acces la integralitatea acesteia, în măsura în care procesul de coagulare al acestei morfologii este unul sinuos și complex, iar morfologia însăși a gândirii lui Heidegger, în forma statornicită în scrierile sale târzii, nu poate fi gândită decât ca rezultat al acestui proces, care în mod evident, este unul istoric.

## I. MARTIN HEIDEGGER. ISTORIC (1910-1925)

Am recurs mai întâi la o expunere succintă, înlesnită și poate justificată de publicarea recentă a câtorva dintre prelegerile timpurii, a parcursului unei perioade mai puțin cunoscută și accesibilă, anume cea cuprinsă între 1910 și 1925, între înscrierea la seminarul teologic din Freiburg și plecarea la Marburg, ca profesor *extraordinarius*, anticipând faptul că o astfel de incursiune preliminară ar putea conduce, în câteva privințe, cel puțin la reformularea mai adecvată a unor probleme exegetice majore.

Începuturile pregătirii universitare a tânărului Heidegger se află înnodate în toamna anului 1909, atunci când, în vârstă de douăzeci de ani, el solicita admiterea la seminarul teologic din Freiburg. Părinții nu îi pot susține financiar studiile iar bursa primită până atunci este reînnoită doar cu condiția pregătirii teologice, pe care, ca urmare, Heidegger o începe în semestrul de iarnă 1909/10. Un singur profesor la Freiburg îi va trezi însă o atenție aparte în cadrul pregătirii sale logice și îi va orienta preocupările. Numele său este Carl Braig. Heidegger studiază în acea perioadă tratatul său *Vom Sein. Abriss der Ontologie* (1896), care îl va introduce în interiorul unei bogate tradiții ontologice și al unei noi discipline.

Mai mult decat atât, Braig îl va atrage, în afara convergenței filosofice, datorită atitudinii sale *antimoderniste*. Antimodernismul însemna pe atunci disputa purtată împotriva spiritului științific dominator, a pozitivismului, umanismului și evoluționismului, toate fiind susținute în egală măsură de mirajul funest al progresului. Această luptă condusesese însă, în mai multe rânduri deja, la atitudini nedefinite, manifeste în variile forme ale obscurantismului, pentru ca Heidegger să i se poată alătura necondiționat. El aflase însă în persoana lui Braig o înțelegere echilibrată, deși polemică, a modernității, în care se aflau înmănunchiate propriile sale aspirații. În așa numitul agnosticism al științei moderne, Braig descifra pe atunci formele retrase, inconștiente și primitive pe care credința, niciodată complet eludată, le îmbrăca în concepțiile din care se nutrea știința modernă: credința în progres, în legile economice și istorice, în evoluția și exactitatea științei.

Autonomia subiectului ca trăsătură esențială a modernității este una din temele preferate ale lui Braig iar ea va face, de asemenea, peste ani, obiectul reflecției lui Heidegger (o reflecție evident alimentată de alte date și alte intenții). De altfel, nu este singura temă comună. În genere, dificil de precizat ce anume apropie observațiile critice ale lui Braig de filosofia, confluentă în câteva preferințe tematice, a lui Heidegger. În afara unei suprapuneri a orientării reflecției, deosebirea este, fără îndoială, considerabilă și neechivocă.

Totuși, pe acest teren, ispititor și polemic, al luptei antimoderniste, va avea loc debutul, incisiv și deloc nesigur, al tânărului Heidegger, printr-o susținută activitate publicistică în «Der Akademiker», între 1910 și 1912. El este, de asemenea, membru în «Gralsbund», grupare strict antimodernistă a tinerei mișcări catolice, al cărei mentor era vienezul Richard von Kralik și care lupta pentru renașterea unei credințe catolice pure și unitatea romano-catolică a națiunii germane, definirea ei politică

fiind încadrată de ceea ce se numea pe atunci «Mitteleuropa-Konzeption». În aceeași perioadă, patriotismul local din Meßkirch, orașul natal al lui Heidegger, conserva cu venerație amintirea renumitului predicator al curții, Abraham a Sancta Clara (1644-1709), prin articole publicate în presa locală și prin mici festivități organizate cu prilejul zilei sale de naștere. De la începutul secolului, această revigorare patriotică a tradiției era însoțită și de o bine conturată trăsătură polemic-ideologică. Antimoderniștii din sud-estul Germaniei adoptaseră figura sa drept simbol în cadrul polemicii împotriva curentului liberal al catolicismului, desoperind la călugărul augustinian mărturia unei tradiții venerabile a luptei împotriva vieții corupte a orașului, a avântului intelectual care nu se nutrea din învățăturile Bisericii și nu mai puțin împotriva dezordinii și risipei ce frământau Reich-ul.

În numărul din martie 1910 al lui «Der Akademiker», Heidegger publică o dare de seamă asupra vieții scriitorului danez Johannes Jorgensen, înfățișând drumul dezvoltării sale intelectuale, care îl va conduce de la tezele darwinismului la catolicism, cale ce îi apare drept exemplară pentru parcurgerea rătăcirilor și tentațiilor modernității către liniștea credinței creștine, în speță, catolice. De asemeni, într-o recenzie a cărții lui F.W. Foerster, *Autorität und Freiheit. Betrachtungen zum Kulturproblem der Kirche*, tânărul student în teologie polemizează împotriva caracterului impresionist și echivoc al dispozițiilor personale ce nu corespund unui conținut definit, manifeste de pildă în conceptul de «personalitate» care caracterizează cultura modernă, împărtășind astfel același realism al credinței care îl caracteriza și pe Braig. Toate aceste aprecieri se orientează, afirmă Heidegger, după necesitățile vieții, în vreme ce adevărul dimpotrivă, este cel care contrazice, provoacă și transformă. Pioșenia sentimentului, protestant-pietistă, în modul în care o teoretiza Schleiermacher, nu va putea constitui astfel decât o recunoaștere a subiectivismului modern, recunoaștere pe care

Heidegger o contrapune însă, în mod absolut, credinței autentice, care, departe de a fi un confort sentimental, implică o reală exigență și o uriașă provocare.

Rigorismul credinței catolice întâlnește în pregătirea tânărului student în teologie stabilul și exactitatea formelor logice. Iată ce scrie el însuși asupra lor: „O logică riguroasă, glacială, contrazice spiritul sensibil modern. «Gândirea» nu poate să se mai lase constrânsă în limitele mereu neclintite ale principiilor logice. Gândirii logice riguroase, care se închide ermetic față de orice influență afectivă venită din partea sentimentului, întocmai precum și fiecărei activități autentice, lipsite de prejudecăți științifice, îi este propriu un anumit fond al forței etice, artă a îndepărtării și înstrăinării de sine.”<sup>1</sup>

În 1907, Conrad Gröber îi dăruiește lui Heidegger, elevul său, *Disertația* lui Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutungen des Seienden nach Aristoteles*. Împrejurare fericită, având în vedere faptul că Franz Brentano, nepotul scriitorului romantic Clemens Brentano, era un filosof care subordona, ca preot catolic, filosofia credinței, fapt ce a înrăurit pătrunderea sa în mediile teologice, dar care era în același timp și maestrul lui Husserl, părintele fenomenologiei. Prin Brentano, Heidegger îl va descoperi pe acesta din urmă, *Logische Untersuchungen* ajungând în scurtă vreme, după cum el însuși o va mărturisi, aproape o carte de cult, dar în același timp, prin adâncirea ei, va rămâne pentru mult timp de atunci înainte legat de gândirea lui Aristotel, a cărei interpretare fenomenologică o va oferi, în câteva deja celebre prelegeri, un deceniu mai târziu.

După trei semestre petrecute în seminarul teologic, semestre de activitate intensă și lecturi febrile, Heidegger se îndreaptă în februarie 1911 către casa părintească din Meßkirch pentru câteva săptămâni de liniște, în vreme ce superiorii săi din Freiburg

---

<sup>1</sup> apud R. SAFRANSKI, *Martin Heidegger*, 1994, p. 39sq



împărtășesc impresia că slaba constituție a tânărului student în teologie nu este îndeajuns de stabilă pentru serviciul bisericesc. Heidegger rămâne întreaga vară la Meßkirch și decide să abandoneze seminarul și mediul catolic. În semestrul de iarnă 1911/12 el se înmatriculează la Facultatea de Științe ale Naturii, la disciplinele matematică, fizică și chimie, continuându-și însă cu ardoare studiile filosofice. Lucrările sale, încheiate în 1911, *Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie* și *Neuere Forschungen über Logik*, apar în anul următor în «Philosophischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft» și, respectiv, «Literarischen Rundschau». De acum înainte, ele nu vor mai fi publicate în organe confesionale, iar Heidegger însuși nu va mai privi activitatea sa din interiorul catolicismului. O mărturisește de altfel, lui Josef Sauer, profesor de istoria artei și arheologie creștină, editor al «Literarischen Rundschau» și lui Laslowski, un prieten mai vechi care studia la Freiburg.

În anul ce a urmat abandonării studiului teologic, Heidegger trăiește datorită sumei împrumutate de la Laslowski și din mica bursă acordată de Universitatea din Freiburg. În vara lui 1913 promovează în Filosofie cu tema: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, unde este valorificată îndelungata aprofundare a *Cercetărilor logice*, în care Heidegger descoperea o pledoarie energică a punctului de vedere al logicii împotriva relativității psihologice, respectiv deosebirea dintre actul psihic și conținutul logic, nodul gordian al problemei psihologismului. Alături de Husserl, Heidegger descoperă împreună cu Rickert și Lask, în sfera logicității pure, metafizicul și supraindividualul care contrazice toate încercările de relativizare prin biologie și psihologie. Autorii vizați în polemică: Theodor Lipps și Wilhelm Wundt, care încercau o explicare a logicului din interiorul psihologiei. În această confruntare directă cu perspectiva psihologismului, Heidegger reflectează asupra semnificației unui fapt: gândirea ca act psihic are nevoie de timp, în vreme ce

conținutul logic al gândirii este independent de acesta. Să notăm că Heidegger este interesat în aceeași perioadă de problema spațiului și timpului în fizica modernă.

La 26 iulie 1913, Heidegger își susține examenul de diplomă, obținând calificativul *summa cum laude* și își manifestă dorința de a se consacra în continuare studiilor sale logice. El va apela la sprijinul unei burse (Schätzler-Stipendium) înființate în 1901 în onoarea lui Thoma d'Aquino: «Stiftung zu Ehren des heiligen Thoma von Aquin», adresând o scrisoare-cerere către sinodul episcopal din Freiburg. În scrisoarea de aprobare, acordarea bursei este însoțită de încrederea respectării spiritului filosofiei tomiste și, în genere, a scolasticii, de care Heidegger se va apropia cu o mereu reînnoită aplecare până în vara anului 1916. Aceasta dacă ținem cont de mărturia sa din 1915, potrivit căreia, el desemna încă interpretarea gânditorilor medievali drept activitatea sa viitoare. În același timp, rămâne însă permanent un contemporan, percutant și polemic, opunându-se alături de, deși nu întotdeauna împreună cu maestrul său, Rickert, filosofiei moderne a vieții, în speță, lui Dilthey, Bergson și Scheler. Proaspătul doctor în filosofie își susține lucrarea de *Habilitation: Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, care îi va oferi posibilitatea de a candida pentru ocuparea postului de profesor al catedrei de filosofie catolică la Freiburg. Va începe, însă, războiul. Heidegger este înrolat în octombrie 1914, dar se va întoarce la Freiburg în aceeași toamnă datorită durerilor de inimă, rămânând la masa sa de lucru și adâncindu-se în dezbaterile nominalismului Evului Mediu. În vremea războiului lucrează la o disertație privitoare la esența conceptului de număr, bazându-se pe un text al lui Scotus: *De modis significandi sive Grammatica speculativa*.

*Habilitation* ia sfârșit în 1915 prin prelegerea: *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, iar în primăvara anului viitor pregătește pentru tipar lucrarea sa despre Scotus. Acestei lucrări Heidegger îi adaugă însă un ultim capitol, din care, surprinzător,



răzbate o voce necunoscută, ce afirmă întrepătrunderea dintre problemele logicii și faptele concrete în acțiunea istorică. În această perioadă are loc o transformare profundă în articularea gândirii lui Heidegger, articulare care nu survine întâmplător în mijlocul unei atente lecturi a lui Hegel și a lui Dilthey.<sup>1</sup> De observat însă că Heidegger îl descoperă pe Hegel nu prin neohegelianism și prin problemele metodologico-epistemologice pe care el le ridică atunci, ci mai curând prin intermediul teologiei speculative. Heidegger înfățișează filosofia nominalistă ca pe o încercare de a gândi transcendentul nu numai în divin, în *Jenseits*, ci și în realitatea nemijlocită. Fiecare ființare este în sine, potrivit acestei înțelegeri, ceva ineputabil și care nu poate fi redus în termenii obiectivității la realitatea unui obiect, *Gegenstand*, observație care nu va rămâne fără ecou în gândirea de mai târziu a filosofului german.

În iunie 1916 speranțele de a ocupa catedra de filosofie catolică la Freiburg se spulberă, iar cariera universitară a lui Heidegger este pusă din nou sub semnul întrebării. În vara aceluiași an Heidegger o cunoaște pe Elfride Petri, cu care se va căsători în martie 1917. Prin venirea lui Husserl la Freiburg în 1916, centrele recente mișcări fenomenologice devin trei la număr. Freiburg înlocuiește practic focarul inițial din Gottingen, unde Husserl profesase din 1901 până în 1915 și se alătură celui din München, unde activau Max Scheler și Alexander Pfander.

---

<sup>1</sup> cf. *Frühe Schriften, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Klostermann, 1972, pp. 352 și urm: „În filosofia spiritului viu (lebendigen Geistes), a iubirii desăvârșită în faptă (der tatvollen Liebe), a veneratei Divinități interioare, al cărei cel mai general punct de reper poate fi doar indicat, se află mai cu seamă una dintre tendințele fundamentale ale teoriei înfățișate a categoriilor înaintea mării sarcini a unei lămuriri principale în privința sistemului unui *Weltanschauung* istoric, impunător prin abundență ca și prin adâncime, prin abundența trăirii precum și prin formarea conceptelor, care a asimilat în sine toate problemele filosofice fundamentale de până atunci, odată cu Hegel.”

Întâlnirea dintre Heidegger și Husserl are în sfârșit loc. În ultimele săptămâni ale anului 1917 au loc mai multe convorbiri, ce vor fi continuate mai apoi prin schimburi regulate de scrisori cordiale. În ianuarie 1918, Heidegger este din nou înrolat în serviciul militar, perioadă în care intuițiile sale se cristalizează, după cum o dovedesc scrisorile adresate lui Husserl și Elisabethei Blochmann. Heidegger așteaptă cu nerăbdare întoarcerea la masa de lucru. Ea se va petrece un an mai tarziu iar prima prelegere ținută după război, în primăvara lui 1919, ca *Privatdozent*, poartă titlul: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. Într-o scrisoare adresată în această perioadă lui Engelbert Krabs, profesor de dogmatică catolică, Heidegger mărturisește că ideea unui sistem filosofic al catolicismului îi apare problematică, în vreme ce dimpotrivă, creștinismul și metafizica dobândesc pentru el un sens nou. În prelegerea intitulată *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, proiectată pentru semestrul de iarnă 1918/19 și rămasă neconcretizată, această intenție era deja prezentă. Mistica medievală, ca formă de expresie a trăirii religioase, îi servește la evidențierea substratului metafizic care se află la baza fenomenului istoric, a vieții religioase efective. Rezultatul avut în vedere îl constituie o investigație fenomenologică a conștiinței religioase.

Faptul nu este surprinzător. În anii care urmează, preocupările lui Heidegger se îndreaptă din ce în ce mai decis către fenomenologia religiei, preocupări care își află prima lor expresie în prelegerea introductivă din iarna lui 1920.<sup>1</sup> Cunoașterea speculațiilor teologice ale Evului Mediu și lectura repetată a lui

---

<sup>1</sup> Atât prelegerea introductivă, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, cât și notele pentru prelegerea dedicată misticii medievale, alături de interpretarea cărții a X-a a *Confesiunilor* în vara lui 1921 au fost reunite și publicate în 1995, la Vittorio Klostermann (GA Bd. 60). sub

Luther îl orientează pe Heidegger în aceeași direcție pe care o adoptaseră, cu mijloace diferite, Kierkegaard și înaintea lui, Overbeck. Tuturor le este comună convingerea că istoria creștinismului reprezintă un declin al experienței religioase din perioada primelor comunități creștine și că recuperarea mesajului original, nealterat, al acestui creștinism timpuriu de sub multiplele deformări teologice și speculative introduse prin intermediul tradiției nu este posibilă decât printr-o reîntoarcere la sursele prime, apostolice, ale vieții religioase creștine. Heidegger o va numi pe aceasta din urmă *faktische Lebenserfahrung*, experiență efectivă a vieții creștine și va încerca să o recupereze din materia surselor apostolice (în speță, cele două Epistole către Tessaloniceni ale Apostolului Pavel), obținând apoi sensul ei unic, ca indiciu orientativ, *formal*. Rezultatul investigației este de asemenea comun. Creștinismul original se află înrădăcinat în orientarea eshatologică, iar mărturia exemplară luată în considerare este și de această dată I. Tess. 4.13. Istoria, prezentă subit în articularea gândirii lui Heidegger începând cu 1915, este transferată comparabil într-un registru secund, al inautenticității. Ocultarea mesajului încifrat în experiența creștină arhaică de-a lungul tradiției milenare a creștinismului întregește ceea ce filosoful german avea să numească mai târziu *Seinsvergessenheit*, uitarea ființei, uitarea prezenței lui *este* din fiecare ființare. Complementaritatea este cu atât mai evidentă cu cât deturnarea în tradiția creștină a experienței originare a temporalității manifestă în orientarea eshatologică este întregită de nereceptarea în istoria metafizicii a

---

titlul *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Din păcate, cu excepția lucrării lui Pöggeler, nici una dintre monografiile care abordează această perioadă de studiu a lui Heidegger, inclusiv recenta și copioasa lucrare a lui Safranski, nu beneficiază de o cercetare proprie a manuscriselor, ocolind, ca urmare, o parte importantă și constitutivă a gândirii filosofului german.

unei alte înțelegeri originare a temporalității, ca maturare și desăvârșire, în originile filosofiei eline, la Anaximandru.<sup>1</sup>

Această investigare a experienței vieții religioase creștine are în continuare ca rezultat prelegerea *Augustinus und der Neuplatonismus*, din vara anului 1921, în care Heidegger întreprinde o interpretare fenomenologică a cărții a X-a a *Confesiunilor* lui Augustin. Cercetarea vieții religioase conduce la descifrarea naturii ei elementare, care este aceea de convertire și renaștere, iar descripția sistematică a funcțiilor acestei experiențe fundamentale și originare se află la baza mult mai cunoscutei analitici sistematice din *Sein und Zeit*. Aceeași modalitate de decriptare Heidegger o va aplica și în ceea ce îl privește pe Aristotel, a cărui receptare este mutilată, de asemenea, de straturile dense ale comentariilor și interpretărilor și cu a cărui înțelegere a ființei, Heidegger se familiarizase cu un deceniu în urmă, încă din timpul lecturii cărții lui Brentano. Rezultatul acestei reflecții îl constituie prelegerea introductivă din iarna lui 1921.

În 1922, posibilitatea unui extraordinariat la Marburg, întrevăzută cu doi ani înainte, devine acum actuală. Impresia puternică pe care o răspândesc prelegerile tânărului asistent al lui Husserl, îl determină pe Paul Natorp, maestrul școlii neokantiene de la Marburg, să-i scrie în septembrie 1922 lui Husserl, interesându-se de Heidegger. În aceeași toamnă, textul prelegerii *Phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles* ia drumul Marburgului. Natorp și Hartmann, de asemenea, sunt impresionați. Catedra din Göttingen se interesează și ea de

---

<sup>1</sup> Este surprinzător de constatat că Pöggeler, singurul avizat, nu a fost tentat să raporteze atitudinea lui Heidegger față de istoria creștinismului la perspectiva sa filosofică de mai târziu, în afara unui succint comentariu aditiv, în care el remarcă neeludarea de către reflecția ulterioară a lui Heidegger a problemei relației gândirii cu temporalitatea și a caracterului indisponibil, original, al fizionomiei viitorului (cf. PÖGGELER, 1967, p. 49sq).

Heidegger. La 18 iunie 1923 Heidegger primește însă *extraordinariatul* la Marburg, cu statura și drepturile unui *ordinarius*. Modalitatea lui Heidegger de abordare a tradiției metafizice își găsește auditori din ce în ce mai receptivi. Deconstrucția critică a conceptualismului în care evolua știința modernă, teoretizată în introducerea prelegerii dedicate lui Aristotel, este înțeleasă astfel într-o măsură tot mai largă ca o reconstrucție, manifestă direct în tentativele sistematice de hermeneutică a tradiției metafizice și în dorința de reînnoire a fenomenologiei.

Rudolf Bultmann, renumitul teolog și istoric al creștinismului, descrie într-o scrisoare către Löwith din august 1925 participarea lui Heidegger la seminarul teologic din Marburg, unde acesta din urmă se afla aplecat asupra lui Luther și a scolasticii Evului Mediu, a căror excepțională cunoaștere, după mărturia sa, o dovedește. Acesteia din urmă i se adaugă o aprofundare particulară a teologiei moderne, a lui Herrmann, Gogarten și Karl Barth, fapt ce înrăurește perceperea gândirii sale din interiorul teologiei protestante. Heidegger s-a îndepărtat însă explicit și decis de această orientare, chiar dacă sau mai ales atunci când aceștia din urmă și mai ales Bultmann s-au arătat interesați de înțelegerea sa.

Încă o vreme de aici înainte Heidegger îl va considera pe Husserl maestrul său, deși deosebirile dintre ei erau deja, oricui l-ar fi ascultat ori lecturat, mai mult decât evidente. Scrisorile adresate lui Karl Jaspers în această perioadă descoperă un Heidegger conștient de covârșitoarea sa misiune ca filosof, tot astfel după cum ultima prelegere ținută la Freiburg, în vara lui 1923, *Ontologie*, îl înfățișează, în aceeași măsură, convins de amploarea și originalitatea propriului demers. Este, de asemenea, perioada în care, aprofundând înțelegerea grecească antică a naturii, va descoperi și asimila însemnătatea concepțiilor lui Aristotel despre ἐπιστήμη, ἐνέργεια, δύναμις sau τέχνη, în

prelegeri ca *Platon: Sophistes* (WS 1924/25) sau mai târziu, *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (SS 1926), care vor constitui temelia reflecțiilor sale asupra științei din deceniul următor.

## BIBLIOGRAFIE

Jeffrey BARASH, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Phaenomenologica 102, Martinus Nijhoff, 1988;

Walter BIEMEL & Hans SANER (ed.), *Briefwechsel Martin Heidegger – Karl Jaspers*, Frankfurt am Main – München, 1990;

Carl BRAIG, *Was soll der Gebildete von dem Modernismus wissen?*, în Dieter THOMA (ed.), *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers*, Frankfurt am Main, 1990;

Hans-Georg GADAMER, *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt am Main, 1977;

Hans-Georg GADAMER, *Martin Heidegger und die Marburger Theologie*, în *Kleine Schriften I*, Tübingen, 1967;

Wolf-Dieter GUDOPP, *Der junge Heidegger*, Frankfurt am Main 1983;

Ulrike HASS, *Militante Pastorale. Zur Literatur der antimodernen Bewegung*, München, 1993;

Karl LOWITH, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Frankfurt am Main, 1989;

Hugo OTT, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt am Main – New York, 1988;

Hugo OTT, *Edmund Husserl und die Universität Freiburg*, în Hans SEEP (hrsg.), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung*, Freiburg, 1988;

Otto PÖGGELER, *La pensée de Martin Heidegger; un cheminement vers l'être*, trad. M. Simon, ed. fr. Aubier – Montaigne, 1967;

Otto PÖGGELER, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg, 1992;

Rudiger SAFRANSKI, *Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und seine Zeit*, München – Wien, 1994.

## II. DIE ZEIT DES WELTBILDES

### ISTORIE, STRUCTURĂ, SINTAXĂ

#### II. 1. ISTORIA

În prima parte a prelegerii ținute la Freiburg în semestrul de iarnă 1935/36 și care poartă titlul *Die Frage nach dem Ding*,<sup>1</sup> Heidegger examina modurile diferite prin care «lucrul» (Ding) poate fi afirmat, potrivit determinării curente, științifice și filosofice. Partea a doua a prelegerii este dedicată aceleiași întrebări privitoare la «lucru», dar sfera întrebării este de această dată restrânsă la «Critica rațiunii pure» a lui Kant și la terenul istoric care a pregătit apariția ei. Această ultimă problemă îl conduce nemijlocit către cea a apariției științei naturii în epoca modernă, asupra căreia reflecția sa se va îndrepta până către sfârșitul anului 1938, când a fost redactată conferința *Die Zeit des Weltbildes*,<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *Die Frage nach dem Ding, Zu Kants Lehre den transzendentalen Grundsätzen* (Freiburger Vorlesung WS 1935/36), Max Niemeyer, Tübingen, 1975.

<sup>2</sup> Asupra interdependenței acestor două problematici se poate consulta H. DECLÈVE, *Heidegger et Kant*, *Phaenomenologica* 40, Martinus Nijhoff, 1970, pp. 251-293.



În această perioadă, reflecția lui Heidegger este orientată însă, cel puțin la fel de insistent, de o altă tematică: anume cea provocată de gândirea lui Nietzsche, prelegerile succesive care îi sunt dedicate depunând mărturie pentru prezența unei apropieri care se va răsfrânge în afara marginilor deja obișnuitei reconstrucții a tradiției filosofice. Exercițiul hermeneutic, mereu adâncit, preia un obiect de studiu, lărgit de la an la an, pentru a-i regândi importanța și poziția în interiorul istoriei metafizicii. Această apropiere de Nietzsche va produce însă o influență aparte: ea se desfășoară în cel puțin două privințe pe care le considerăm esențiale, consecințe ale unei stranii și dificil descifrabile identificări a lui Heidegger cu destinul lui Nietzsche.

În 1889, anul prăbușirii, Nietzsche împlinea patruzeci și cinci de ani. Heidegger atingea aceeași vârstă în 1934. Începând cu iarna lui 1936 își începe la Freiburg prelegerile dedicate gândirii lui Nietzsche (care alcătuiesc nu mai puțin de cinci volume substanțiale). Este vorba în primul rând de trei prelegeri consecutive expuse până în anul 1939,<sup>1</sup> prelegeri în care Heidegger preia tatonant și insistent gândul «voinței de putere» (interpretat odată sub raportul «artei», *Kunst*, iar altădată sub cel al «cunoașterii», *Erkenntnis*) și cel al «eternei reîntoarceri» din scrierile lui Nietzsche pentru a-l atrage într-o permanentă conexiune cu istoria metafizicii și a-l defini în multiple modalități ca final al acestui parcurs. De asemenea, între 1936 și 1938 așterne

---

<sup>1</sup> Nietzsche: *Der Wille zur Macht als Kunst* (Freiburger Vorlesung WS 1936/37), GA Bd. 43, Klostermann, 1985 (I. Ausgabe, Nietzsche, Bd. I, Verlag Gunther Neske, Pfullingen, pp. 11-254); *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendlandischen Denken, Die ewige Wiederkehr des Gleichen* (Freiburger Vorlesung SS 1937), GA Bd. 44, Klostermann, 1986 (I. Ausgabe: Nietzsche, Bd. I, pp. 255-472); *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* (Freiburger Vorlesung SS 1939), GA 47, Klostermann, 1989 (I. Ausgabe, Nietzsche, Bd. II, pp. 1-386).

pe hârtie fragmentele care vor constitui lucrarea, publicată abia la treisprezece ani de la moartea sa, de către Friedrich-Wilhelm von Hermann, în 1989, sub titlul *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*<sup>1</sup>, replică intenționată și conștientă a volumului impresionant de note care alcătuiesc proiectul pentru *Wille zur Macht* al lui Nietzsche. Aceste scrieri cuprind comprimate, lapidar și decis, elementele fundamentale ale gândirii lui Heidegger. Sunt reflecții pe care Heidegger nu le-a destinat publicării, așa cum la rândul ei, *Wille zur Macht* a rămas necunoscută între manuscrisele lui Nietzsche și a fost publicată abia după moartea sa.

Paragraful §5 din *Vom Ereignis* poartă titlul *Für die Wenigen – Für die Seltenen* «Pentru cei puțini – pentru cei rari», care amintește desigur de *Für Alle und Keinen*, așezat pe frontispiciul cărții lui Zarathustra. Asemenea lui Nietzsche, Heidegger evadează din propria contemporaneitate și scrie pentru «cei care vor veni», *Die Zu-Künftigen*, care este de altfel titlul unui întreg capitol, al șaselea. În sfârșit, paragraful §105 se numește *Hölderlin – Kierkegaard – Nietzsche*, Heidegger încercând să determine orientarea istoriei metafizicii pornind de la unitatea acestei triade.

Proiecția acestei identificări se desfășoară apoi în propria reflecție a lui Nietzsche asupra științei. După părăsirea Facultății, părăsire căreia Heidegger îi oferă un sens istoric, Nietzsche întreprinde o serie de reflecții filosofice și critice asupra științei, mai cu seamă asupra filologiei. Heidegger, rector pentru un an, părăsește în februarie 1934 Universitatea pentru a se retrage și a reflecta, la rândul său, asupra științei epocii moderne (a fizicii în special), pornind de la interpretarea scrierilor kantiene târzii (în primul rând, *Metaphysische Grundlagen der Naturwissenschaft*). Problema unei unități originare a științelor (ridicată expres de către Kant în *Die Streit der Fakultäten*) și a parcelării în branșe

---

<sup>1</sup> *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-38), GA Bd. 65, Klostermann, 1989.

distincte de activitate a științei în epoca modernă îi oferă lui Heidegger cadrul propriei sale întrebări, constrâns să se îndrepte astfel către originile acestei științe diseminate pentru a-i putea înțelege dezvoltarea și a-i regăsi unitatea. Rezultatul acestei reflecții îl constituie, de altfel, însemnata prelegere *Die Frage nach dem Ding* din 1935.

La sfârșitul acestui an, întrebarea asupra naturii lucrului își alternează registrul: în paralel cu prezența «lucrului» în cadrul științei, Heidegger explorează această prezență în experiența artistică și anume în «opera de artă». Rezultatul îl constituie conferința *Die Ursprung des Kunstwerkes*, ținută în cadrul «Societății criticilor de artă» din Freiburg, la 13 Noiembrie 1935 și reluată în primăvara lui 1936 în aula Universității din Zurich, o versiune finală a ei fiind redactată la sfârșitul acestui an și prezentată la Frankfurt am Main. Un an mai târziu, într-un cerc de lucru restrâns, constituit de profesori și docenți ai Facultății de Științe ale Naturii și de Medicină din Freiburg, Heidegger abordează problema legată de ceea ce el numește «amenințarea științei», determinat de concluziile anterioare și incitat de turnura pe care cercetarea științifică o luase deja de mai multă vreme în Germania lui Hitler.<sup>1</sup>

Aceste noi considerații desăvârșesc reflecția inițiată la începutul deceniului al treilea și se concretizează în notele din *Vom Ereignis* și în conferința *Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik*, înfățișată aceluiași public din Freiburg la 9 iunie 1938 și publicată doisprezece ani mai târziu în *Holzwege*, într-o versiune completă, care cuprinde și notele (*Zusätze*) concepute în aceeași perioadă și anexate conferinței,

---

<sup>1</sup> Zur philosophischen Aktualität Martin Heideggers, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung von 24.-28. April 1989 in Bonn, Bd. I *Philosophie und Politik*, hrsg. von D. Papenfuss und O. Pöggeler, Klostermann, 1991: Heidegger, *Die Bedrohung der Wissenschaft* (1937), pp. 1-36.

sub titlul *Die Zeit des Weltbildes*. Concluziile anterioare sunt asimilate organic unui întreg în care incursiunii istorice îi este alăturată acum o încercare de a descifra fundamentele metafizice ale epocii contemporane în câteva fenomene elementare distincte. Pe viitor, Heidegger va promova în continuare, aprofundând, această orientare de studiu și va abandona explorarea istorică, încheiată, de altfel, încă din 1935. Ea se va concretiza mai întâi în prelegerea încă inedită, *Kunst und Technik*, expusă la Freiburg în semestrul de iarnă 1939/40, iar în deceniul următor, în redactarea conferințelor de la Freiburg și Brem, reunite în volumul *Einblick in das, was ist*<sup>1</sup> și ulterior, în conferința *Die Frage nach der Technik*, prezentată în aula Institutului Politehnic din München în toamna lui 1953.

Începutul deceniului al patrulea constituie, așadar, perioada în care asimilarea gândirii lui Nietzsche este practic încheiată (odată cu prelegerile *Der Wille zur Macht: Der europäische Nihilismus* din primăvara lui 1940 și *Nietzsches Metaphysik* din semestrul de iarnă 1941/42), iar deconstrucția tradiției occidentale lasă locul, o dată cu împuținarea prelegerilor și creșterea numărului conferințelor, reflecției creatoare pe marginea fragmentelor filosofilor presocratici și a poemelor lui Rilke, Trakl sau Hebbel. Hölderlin, aprofundat în mai multe prelegeri încă din timpul perioadei interbelice, va rămâne, de asemenea, până la sfârșitul vieții, o referință de neînlocuit și un inepuizabil prilej de reflecție și de reînnoită articulare a propriei gândiri. Noua atitudine a lui Heidegger, pregătită teoretic de către prelegerile deceniului al treilea, devine acum de la un an la altul mai decisă, mai conștientă în privința propriului parcurs și expusă în ultimii ani ai vieții ca «sarcină a gândirii».

---

<sup>1</sup> *Einblick in das was ist* (Bremer Vorträge 1949), în *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA Bd. 79, Klostermann, 1994.

## II. 2. STRUCTURA

Structura tratatului este alcătuită din două componente convergente, precedate de o expunere introductivă (1.-3.) destinată să precizeze obiectul de studiu și modul de a-l capta, precum și elementele parcursului teoretic. Cele două componente sunt constituite de o incursiune *istorică* către originile științei epocii moderne, ilustrată de un demers aflat în permanent racord cu înțelegerea naturii științei antice grecești, ἐπιστήμη (A 4.-10.) și o caracterizare a *esenței* științei moderne prin două aspecte complementare (B 11.-13.): apariția omului ca *subjectum* (Ba 11.-12.) și a lumii ca *Bild* (Bb 13.):

1. Expunerea primatului metafizicii – prezența fundamentului metafizic al unei epoci în fiecare dintre manifestările ei; modalitatea descifrării acestei prezențe – intuitivă, prin reflecție; definirea autonomiei reflecției în raport mijloacele istorice, științifice, de cercetare;

2. Enumerarea celor cinci manifestări esențiale ale epocii moderne: știința, tehnica mașinilor, estetica, cultura și desacralizarea;

3. Limitarea reflecției la prima manifestare: știința; prezentarea obiectivului - descifrarea fundamentului metafizic al științei moderne; utilizarea demersului istoric comparativ pentru stabilirea diferențelor: știința modernă în raport cu *scientia* și ἐπιστήμη; esența științei moderne – cercetarea;

A 4. Evidențierea legăturii procesului cu proiectul și rigoarea cercetării (prin compararea științei antice cu știința modernă, fizica atomică); caracterul esențial *matematic* al fizicii atomice; excurs despre τὰ μαθήματα - caracter specific: ceea ce este cunoscut în prealabil; prezența acestui caracter în cadrul fizicii atomice;

5. Natura cercetării – dispunerea și confirmarea regulii și a legii; dependența experimentului de cercetare (inexistența

experimentului în cadrul științei antice); deosebirea dintre experiment și ἐμπειρία – fixarea *principiilor*; ca urmare, recunoașterea afinității dintre *experientia* medievală (Roger Bacon) și ἐμπειρία aristotelică și marcarea caracterului propriu al experimentului și implicit al științei epocii moderne;

6. Corespondentul experimentului în științele istorice – critica izvoarelor; omogenitatea caracterului științific (în științele istorice și în cele exacte) – reprezentarea *persistentului* și dispunerea naturii sau istoriei ca *obiect*; specializarea – fundament și nu consecință a progresului cercetării;

7. Recunoașterea esenței caracterului de organizare al științei – *circularitatea* propriei metode (expunerea ei atât în științele istorice cât și în cele exacte);

8. Prezentarea dependenței extinderii și consolidării caracterului instituțional al științelor de pregătirea priorității metodei înaintea ființării (natură sau istorie); consecințe – dispariția cărturarului și a necesității bibliotecii, prevalarea conferințelor, congreselor, editurilor;

9. Echivalența dintre cercetător și tehnician sub raportul finalității - eficacitatea; reunirea științelor (prin supunerea planurilor procesului cercetării) în raport cu unitatea lor originară; contrapartea falsei reuniri a științelor – ramificarea în ansamblu a științei (desăvârșire a propriei esențe);

10. Interpretarea ființării care caracterizează știința epocii moderne (știința sub forma cercetării) – obiectualizarea ființei (reprezentarea explicativ-obiectivatoare devine criteriu al ființării) și asigurarea subiectului; localizare istorică: *Meditationes de prima philosophia* a lui Descartes;

Ba) 11. Primul aspect al esenței epocii moderne – reprezentarea omului ca *subiect*, acea ființare pe care se întemeiază toate ființările; explicarea conceptului de subiect din grecescul ὑποκείμενον;

12. Reprezentarea unui *Weltanschauung* modern; disjuncția dintre acesta și reprezentările asupra ființării proprii antichității și Evului Mediu (inexistența unui *Weltanschauung* antic ori medieval); consecința faptului că omul devine *subjectum* – concepția asupra lumii se transformă într-o antropologie și un umanism;

Bb) 13. Evidențierea celui de-al doilea aspect fundamental al esenței modernității în întrepătrundere cu apariția *subjectum*-ului – reprezentarea lumii ca *image*, ca expunere opozitivă față de persistența *subjectum*-ului; simptomul desfășurării acestei esențe (sub cele două aspecte complementare) – manifestarea *nemăsuratului* (în negarea depărtărilor, în numerele din fizica atomică), prin care *cantitativul* devine o *calitate* autonomă; descifrarea semnului sub care este prezentă ființa în epoca modernă: *incalculabilul*.

## II. 3. SINTAXA

*Expresia* gândirii lui Heidegger deține două aspecte complementare, care oferă în permanență o tensiune latentă și o forță aparte discursului filosofic: un *tempo* demonstrativ și unul expozitiv (explicativ, enumerativ), corespunzător, fiecare în parte, unui tip propriu de demers: incursiunea «istorică» pentru cel demonstrativ și caracterizarea, definirea «esenței» pentru cel expozitiv. Importanța sintaxei adoptate de filosoful german se manifestă nemijlocit, firește, acolo unde discursul proliferază demonstrativ, prin determinarea interdependenței conceptelor, teritoriu în care poate fi surprinsă mobilitatea internă a gândirii. Elucidarea acestei mobilități interne posedă resurse surprinzătoare în ceea ce privește receptarea textului. Ne propunem să urmărim aici trei aspecte ale acestui proces demonstrativ, prezent în cadrul regresului istoric către originile *Weltbild*-ului epocii moderne:

I. De notat, mai întâi, evitarea mereu reînnoită, expresă, a formulelor sintactice care implică un raport de cauzalitate, sub

forma unei relații *cauză-efect*. Grijă acestei evitări se află, evident, în strânsă conexiune cu caracterul istoric, «metafizic», al acestei relații, unul dintre indiciile elementare ale reprezentării mecanizate, «obiectivatoare» a emergenței fenomenelor. În conferința din 1953, *Die Frage nach der Technik*<sup>1</sup>, Heidegger accentuează faptul că αἰτιον - «cauza» nu trebuie înțeleasă ca fiind cauza care efectuează un efect (*causa, Ursache*), ci ceea ce este *răspunzător* (*verschuldet*), ceea ce este *îndatorat* (*schuldet*) față de ceva. Ca urmare, cele patru tipuri de cauze: 1. *causa materialis*; 2. *causa formalis*; 3. *causa finalis*; 4. *causa efficiens* sunt tot atâtea moduri ale «faptului de a fi răspunzător», cu următoarele precizări:

„Noi, cei de astăzi, suntem prea lesne tentați să înțelegem «faptul de a fi răspunzător» fie pe linie morală, ca fiind vorba de o greșeală, fie să-l interpretăm ca pe un mod de efectuare. În ambele cazuri ne blocăm accesul spre sensul inițial a ceea ce mai târziu a primit numele de «cauzalitate» [...] Cele patru moduri ale faptului de a fi răspunzător aduc un lucru către ivirea sa. Ele fac ca acel lucru să atingă treapta ființei-ajunse-la-propria-ei-prezență (*An-wesen*). Ele îl eliberează într-acolo și îl lasă să ajungă (*anlassen*) în deplina sa venire (*Ankunft*). Faptul de a fi răspunzător are drept trăsătură fundamentală această lăsare în venire (*An-lassen in die Ankunft*)”<sup>2</sup>

Heidegger dispune de multiple resurse sintactice și semantice pentru a marca această dependență a conceptelor și fenomenelor fără a apela la cauzalitate, în înțelesul producerii mecanice a unui efect:

*bedarf schon...*, «fiecare (proces) are nevoie deja...»;

---

<sup>1</sup> *Die Frage nach der Technik* (ed. rom. în *Originea operei de artă*, trad. G. Liiceanu și Th. Kleininger, Humanitas, <sup>2</sup>1995, p. 133sq).

<sup>2</sup> *ibid.*, pp. 134 și urm.



*vollzieht sich*, «se desăvârșește prin faptul că»;  
*zeichnet vor*, «(proiectul) indică modul în care»;  
*durch [...] sichert sich*, »prin intermediul proiectului [...] se asigură...».

II. Al doilea aspect îl constituie evitarea formulelor sintactice care marchează un raport de parte-întreg (cu excepții neutre, acolo unde este vorba de o parte dintr-o enumerare: de pildă, 69 r.8). Corespunzător, predilecția gândirii lui Heidegger pentru relația, mai puțin univocă, dar în mod evident, reală și validă organic, a întemeierii. Fiecare proces este privit prin lentila raportului dintre fenomenele secundare și un fenomen originar, «esențial», pe care sunt întemeiate, ele radiind oarecum în sfera lui de influență. Problema consistă întotdeauna în a descifra acest fenomen prim și a nu îl lăsa capturat, izolat, de explicarea faptelor, a fenomenelor particulare, luate în ele însele, care nu sunt decât elemente derivate. Această situație frecventă este consubstanțială, de altfel, reflecției lui Heidegger și este lesne recognoscibilă, în repetate rânduri, și în tratatul de față.

1. 73-74: potrivit lui Heidegger, unul dintre cele două fenomene complementare ce constituie esența *Weltbild*-ului epocii moderne este apariția omului ca *subjectum* (81). În incidența acestui fenomen se află proiectarea unei scheme (Grundriss) «matematice» a naturii, anume a unei scheme prin intermediul căreia ceea ce se consideră ca fiind cunoscut este deja-cunoscut (Schon-Bekannte), ca matematic. Pe acest fenomen se întemeiază deschiderea oricărui domeniu de obiecte și implicit, separarea în discipline autonome a unității cunoașterii. Procesul naturii este accesibil numai prin aceste domenii de obiecte, iar certitudinea cunoașterii se întemeiază pe conexiunea permanentă a demersului la aceste domenii. Deschiderea domeniilor de obiecte și obținerea certitudinii cunoașterii sunt înțelese ca fenomene derivate ce

radiază în sfera de influență a fenomenului originar al apariției *subjectum*-ului și al proiectării schemei matematice a naturii.

III. Al treilea aspect îl constituie faptul că fenomenele nu decurg, nu «evoluează» influențate sub raport cauzal, unele din celelalte, ci ele se sunt înțelese ca *desfășurări concentrate* ce se realizează, se desăvârșesc, într-un sens învecinat cu teoria aristotelică despre ἐνεργεία. Ele sunt cuprinse în esența fenomenului originar de care aparțin, dar *ajung în act*, se manifestă, așadar, abia ulterior, în ordinea succesiunii temporale. De aici rezultă imaginea unei desfășurări lente, a unei interdependențe fluide, intemporale a fenomenelor.

Merită observat în această privință modalitățile sintactice prin care Heidegger modifică raporturile de condiționare aparente, dictate de perceperea raporturilor de strictă cauzalitate:

«*nur weil..., deshalb...*», «numai deoarece..., de aceea...»;  
«*ist nicht deshalb..., weil..., sondern...*», «este nu din cauză..., deoarece..., ci...»;

«*nicht erst..., sondern...*», «nu mai întâi..., ci...»;  
«*ist...und deshalb...*», «este...și de aceea».

Registrul astfel variat oferă posibilitatea articulării unui demers ce trebuie să rămână concomitent o explorare a istoriei și o morfologie a *Weltbild*-ului contemporan. «Dacă astăzi folosim cuvântul știință», afirmă Heidegger, «noi avem în vedere ceva care se deosebește în mod esențial (*wesentlich unterscheidet*) de *doctrina* și *scientia* Evului Mediu și de asemenea, de greceasca ἐπιστήμη» (70 r. 26). Aici *unterscheiden* este înțeles într-un sens dinamic, istoric, tocmai pentru că este vorba de *wesentlich unterscheiden*. În același timp însă, «reflecția constituie curajul de a considera adevărul propriilor presupuneri (*Wahrheit der eigenen Voraussetzungen*) și spațiul țelurilor proprii drept lucrul

demn, în cea mai mare măsură, să fie întrebat» (69 r. 7). Oglinda explorării istorice este, aşadar, o reflecție intuitivă și totuși, potrivit lui Heidegger, nu mai puțin *adevărată*, susținută de *eigenen Voraussetzungen*.

## TIMPUL IMAGINII LUMII

În cadrul metafizicii se desăvârșește reflecția asupra esenței 69  
ființării și o decizie cu privire la esența adevărului. Metafizica  
întemeiază o epocă în care ea îi oferă celei dintâi, printr-o  
interpretare definită a ființării și printr-o înțelegere fermă a  
adevărului, temeiul conformației esenței ei. Acest temei domnește  
asupra tuturor fenomenelor pe care epoca le evidențiază. Și  
reciproc, trebuie recunoscut în aceste fenomene temeiul metafizic  
printr-o reflecție adecvată asupra lor. Reflecția constituie curajul  
de a considera adevărul propriilor presupuneri și spațiul telurilor  
proprii drept lucrul, în cea mai mare măsură, demn de a fi  
întrebat (Fragwürdigsten)(1).

Dintre fenomenele esențiale ale epocii moderne face parte  
știința modernă. Cel dintâi, potrivit rangului fenomenelor  
echivalente ca însemnătate, este tehnica mașinilor. Ea nu trebuie  
însă înțeleasă greșit drept o pură utilizare practică a științei  
matematice moderne a naturii. Tehnica mașinilor constituie ea  
însăși o transformare de sine stătătoare a praxis-ului, astfel încât,  
ea mai întâi, reclamă utilizarea științei matematice a naturii.  
Tehnica mașinilor rămâne cel mai vizibil descendent de până acum  
al esenței tehnicii moderne, esență care este identică cu cea a  
metafizicii epocii moderne.

Un al treilea fenomen tot atât de esențial al epocii moderne  
îl constituie evenimentul că arta se deplasează în orizontul  
esteticii. Acest fapt înseamnă: opera de artă devine obiect al trăirii  
și corespunzător, ea este apreciată ca expresie a vieții omului.

Un al patrulea fenomen modern se manifestă prin faptul că activitatea umană se desăvârșește și este înțeleasă drept cultură. Cultura reprezintă așadar realizarea valorii supreme prin cultivarea celui mai de seamă bun al omului. În esență, cultura consistă în  
70 faptul că o astfel de cultivare se îngrijește, la rândul ei, de sine și devine astfel politică a culturii.

Un al cincelea fenomen al epocii moderne este desacralizarea. Această expresie nu are în vedere o simplă înlăturare a zeilor, un ateism trivial. Desacralizarea constituie un eveniment cu două fețe, astfel încât, pe de-o parte, se decreștinează imaginea asupra lumii, în măsura în care temeiul lumii a fost instituit drept infinitul, necondiționatul și absolutul, iar pe de altă parte, creștinătatea răstălmăcește caracterul ei creștin într-un *Weltanschauung* (*Weltanschauung* creștin) și astfel îl adaptează, corespunzător, epocii moderne. Desacralizarea este starea de fapt a lipsei unei decizii cu privire la Dumnezeu și la zei. Iar la avansarea ei creștinătatea are cea mai însemnată contribuție. Însă desacralizarea exclude atât de puțin religiozitatea, încât, mai curând, tocmai prin mijlocirea ei se preschimbă raportarea la zei în trăirea religioasă. Ea a survenit atunci când zeii s-au îndepărtat. Golul ivit a fost umplut printr-o cercetare istorică și psihologică a mitului.

Care interpretare a ființării și a adevărului se află la temeiul acestor fenomene?

Delimităm întrebarea la fenomenul amintit la început, anume la știință.

În ce consistă esența științei epocii moderne?

Care înțelegere a ființării și a adevărului întemeiază această esență? Dacă se izbutește a se ajunge la un temei metafizic care întemeiază știința ca știință modernă, atunci va trebui ca din el să poată fi recunoscută, în genere, esența epocii moderne.

Dacă astăzi folosim cuvântul știință, noi avem în vedere ceva care se deosebește în mod esențial de *doctrina* și *scientia* Evului

Mediu, și de asemeni, de greceasca ἐπιστήμη . Știința greacă nu a fost niciodată exactă și aceasta deoarece nu putea să fie potrivit esenței ei exactă și nu avea nevoie să fie exactă. De aceea nu are în general sens să credem că știința epocii moderne ar fi mai exactă decât aceea a antichității. De asemenea, nu s-ar putea spune că teoria lui Galilei cu privire la căderea liberă a corpurilor ar fi adevărată, iar cea a lui Aristotel, care ne învață cum corpurile ușoare tind să se îndrepte în sus, ar fi falsă; căci înțelegerea greacă a esenței corpului, a locului și a legăturii dintre ele se sprijină pe o cu totul altă interpretare a ființării și face posibil, din acest motiv, corespunzător, un mod diferit al privirii și al întrebării fenomenelor naturii. Nimeni nu poate ajunge să creadă că poezia lui Shakespeare constituie un progres față de cea a lui Eschyl. Și ar fi încă mai cu neputință să se afirme că înțelegerea modernă a ființării ar fi mai corectă decât cea greacă. De aceea, dacă vrem să înțelegem esența științei epocii moderne, atunci va trebui să ne eliberăm de obișnuința de a ridica noua știință gradual deasupra celei antice, potrivit punctului de vedere al progresului. 71

Esența a ceea ce se numește astăzi știință este cercetarea. În ce consistă esența cercetării?

În faptul că, sub forma unui proces (Vorgehen), cunoașterea însăși se adaptează pe sine la un domeniu al ființării, al naturii sau al istoriei. Proces nu desemnează aici o simplă metodă, un mod de a proceda, căci fiecare proces are nevoie deja de un domeniu deschis (offenen Bezirkes) în care să se deplaseze. Dar deschiderea unui astfel de domeniu constituie procesul fundamental al cercetării. El se desăvârșește prin faptul că într-un domeniu al ființării, în natură de pildă, a fost proiectată o schemă determinată a proceselor naturii. Proiectul prescrie modul în care procesul cunoașterii va fi legat de domeniul deschis. Această conexiune constituie rigoarea cercetării. Prin intermediul proiectului schemei și al determinării rigorii procesul se asigură în interiorul sferei ființei domeniului său de obiecte

(Gegenstandbezirk). O privire asupra științei timpurii și, în același timp, asupra celei decisiv moderne, fizica matematică, lămurește ceea ce este vizat prin acest fapt. Întrucât, de asemenea, fizica atomică modernă rămâne încă fizică, esențialul singur, întrevăzut aici, este valabil și în privința ei.

72 Fizica modernă se numește matematică, deoarece ea utilizează într-un sens eminent o matematică complet determinată. Singură, ea poate să procedeze într-un astfel de mod, anume doar matematic, deoarece ea este deja, într-un sens mai profund, matematică. Τὸ μαθηματικὸν înseamnă pentru greci acel lucru pe care omul îl cunoaște anterior în examinarea ființării și în raportul său cu lucrurile: de la corpuri la corporal, de la plante la vegetal, de la animale la zoologic, de la om la uman. Acestui deja-cunoscut (Schon-Bekannte), adică matematicului, îi aparțin, alături de ceea ce a fost expus, și numerele. Dacă aflăm trei mere pe masă, noi recunoaștem că sunt trei la număr. Dar numărul trei, treitatea (die Dreiheit), noi o cunoaștem deja în prealabil. Acest lucru vrea să spună: numărul este ceva matematic. Doar pentru faptul că numerele reprezintă oarecum în modul cel mai insistent mereu-deja-cunoscutul (Immer-schon-Bekannte) și, prin aceasta, cel-mai-cunoscutul (das Bekannteste)(ca matematic), matematicul a fost reținut în curând ca denumire corespunzătoare a numărului. În nici un caz, esența matematicului nu a fost determinată însă, prin caracterul de număr. Fizica constituie, în genere, cunoașterea naturii și, cu deosebire, cunoașterea corporalului material (stofflich Körperhaften) în mișcarea sa; căci acesta se arată în mod nemijlocit și comun, chiar dacă în chipuri diferite, în toate naturile (Naturhaften). Dacă fizica se conturează acum în mod expres ca una matematică, acest lucru înseamnă: prin ea și pentru ea a fost constituit anticipat și într-un mod accentuat deja-cunoscutul. Această constituire nu privește nimic altceva decât proiectul a ceea ce trebuie să fie natura viitoare pentru cunoașterea urmărită a naturii: puncte de masă privite

spațio-temporal în raportul de mișcare unitar. În acesta din urmă, ca schiță constituită și stabilită a naturii, sunt înscrise, între altele, următoarele determinări: mișcarea înseamnă schimbare a locului. Nici o mișcare și nici o orientare a mișcării nu este privilegiată față de altele. Fiecare loc este echivalent cu oricare altul. Nici un moment al timpului nu are vreo trecere înaintea altuia. Fiecare forță este determinată după, adică ea este exclusiv ceea ce pune ca urmare în mișcare și, prin aceasta, din nou într-o dimensiune a schimbării locului, în unitatea de timp. În această schemă a naturii trebuie să fie privit fiecare proces. Iar în orizontul ei, mai întâi, procesul naturii devine ca atare vizibil. Acest proiect al ei își menține certitudinea prin faptul că cercetarea fizică se leagă, înainte de toate, de el pentru fiecare dintre pașii ei șovăielnici. Această conexiune, rigoarea cercetării, posedă, corespunzător proiectului, de fiecare dată propriul ei caracter. Rigoarea științei 73 naturale matematice este exactitatea. Fiecare proces trebuie, înainte de toate, dacă procesele trebuie, în genere, să fie reprezentate ca procese ale naturii, să fie determinat ca mărime spațio-temporală a mișcării. O atare determinare se desăvârșește în măsurare cu ajutorul numărului și al calculului. Cu toate acestea, cercetarea matematică a naturii nu este exactă deoarece ea calculează precis, ci ea trebuie să calculeze astfel, deoarece conexiunea are în domeniul ei de obiecte caracterul exactității. În vreme ce, toate științele spiritului trebuie, asemeni tuturor științelor despre ceea ce este viu, pentru a rămâne riguroase, să fie în mod necesar inexacte. Se poate, firește, înțelege viul ca o mărime a mișcării spațio-temporale, dar atunci nu viul este cel care va fi conceput. Inexactitatea științelor istorice ale spiritului nu constituie o lipsă, ci doar realizarea unei cerințe esențiale pentru modul cercetării. Neîndoielnic, proiectul și certitudinea sferei obiectului științelor istorice rămân acum nu numai diferite, ci, potrivit rezultatelor lor, chiar mai dificil de realizat decât rigoarea științelor exacte.



Știința devine cercetare prin proiectul și prin certitudinea ei în rigoarea metodei. Proiect și rigoare se desfășoară însă, mai întâi, către ceea ce sunt, în metodă. Aceasta din urmă descrie cel de-al doilea caracter esențial al cercetării. Dacă domeniul proiectat trebuie să devină obiectual, atunci el va trebui intersectat cu întreaga multiplicitate a straturilor și împletirilor sale. Din acest motiv, procesul trebuie să aibă privirea liberă pentru caracterul variabil a ceea ce va întâlni. Numai în orizontul mereu-altului (Immer-Anderen), propriu variației, se arată abundența particularului, a faptelor. Faptele trebuie să devină obiectuale. Procesul trebuie, de aceea, să reprezinte variabilul în variația sa, să-l oprească în loc și, în același chip, mișcarea să o lase să fie mișcare. Persistența faptelor și stabilitatea schimbărilor lor ca atare constituie regula. Stabilul variației în necesitatea curgerii constituie legea. În orizontul regulii și al legii, mai întâi, faptele ca atare devin ceea ce sunt, anume clare (klar). Cercetarea faptelor în domeniul naturii constituie, în sine, dispunerea și conservarea regulii și a legii. Metoda (Verfahren), prin intermediul căreia un domeniu de obiecte este reprezentat, deține caracterul clarificării (Klärung) din cel al clarului (Klaren), al explicației (Erklärung). Domeniul rămâne astfel, mereu, într-o dublă înfățișare. El întemeiază un necunoscut printr-un cunoscut și validează, în același timp, acest cunoscut prin acel necunoscut. Explicația se desăvârșește în cercetare. Acest fapt se produce în științele naturii, de fiecare dată, conform modului adecvat câmpului cercetării și al intenției explicației, prin experiment. Dar știința naturii nu ajunge cercetare abia prin experiment, ci, dimpotrivă, experimentul devine acolo și numai acolo posibil, unde cunoașterea naturii s-a transformat în cercetare. Deoarece fizica modernă este una esențial matematică, numai din acest motiv doar ea poate să fie experimentală. Deoarece însă nici «doctrina» medievală, nici greceasca ἐπιστήμη nu sunt științe în sensul cercetării, de aceea acolo nu există experiment. Aristotel a conceput cel dintâi ceea ce

se numește ἐμπειρία (*experientia*): observarea lucrului însuși, a proprietăților și a schimbărilor lui sub condiții variabile și, prin aceasta, cunoașterea modului cum se raportează lucrurile la regulă. Dar observarea ce este vizată printr-o astfel de cunoaștere, *experimentum*-ul, rămâne esențial diferită de ceea ce aparține științei sub forma cercetării, de experimentul cercetării; chiar și atunci când observațiile antice și medievale lucrau cu număr și măsură; de asemenea, acolo unde observarea se sprijină pe dispozitive și instrumente. Căci aici lipsește în mod curent ceea ce este hotărâtor pentru experiment. Acesta începe cu dispunerea ca fundament a unei legi. A produce un experiment înseamnă: a reprezenta o condiție, conform căreia un raport determinat de mișcare, urmat în necesitatea desfășurării sale, adică în vederea calculului, poate fi, înainte de toate, constrâns să devină dominabil (*beherrschbar*). Fixarea legii se desăvârșește însă prin referirea 75 la schema domeniului de obiecte (*Grundriss des Gegenstandbezirkes*). Aceasta din urmă oferă punctul de referință și conexează reprezentările anticipatoare ale condiției. O astfel de reprezentare, rezultată în și prin experiment, nu constituie o imagine oarecare. Din acest motiv Newton spunea: «*hypotheses non fingo*», principiile nu sunt gândite arbitrar. Ele sunt desfășurate din schema naturii și înscrise în aceasta. Experimentul este acea metodă, care este extrasă și condusă, în realizarea și parcurgerea sa, din legea dispusă ca principiu, pentru a înfățișa fapte care validează legea sau care îi refuză confirmarea. De fiecare dată schema este proiectată mai exact, pentru a deveni mai exactă posibilitatea experimentului. Mult citatul scolastic medieval Roger Bacon nu va putea fi din acest motiv niciodată premergătorul cercetătorului experimentelor moderne, ci el va rămâne exclusiv continuatorul lui Aristotel. Căci în această perioadă a fost deplasată prin intermediul creștinismului stăpânirea autentică a adevărului în credință, în luarea drept adevăr a cuvântului scris și în doctrina bisericii. Cea mai înaltă cunoaștere

și teorie este teologie, ca interpretare a cuvântului divin al revelației, care este așternut în scrieri și care a fost vestit prin biserică. Cunoașterea nu este aici cercetare, ci înțelegere corectă a cuvintelor corespunzătoare și a celor rostite de autorități. De aceea se menține în dobândirea cunoașterii în Evul Mediu dezbaterăa cuvintelor și a dogmelor diferitelor autorități prioritare. *Componere scripta et sermones, argumentum ex verbo* este hotărâtor și, în același timp, temeiul pentru ceea ce va trebui să devină filosofia supranumită platonice și aristotelică în dialectica scolastică. Dacă Roger Bacon va pretinde *experimentum*-ul – și el o va pretinde – atunci el nu va considera experimentul științei drept cercetare, ci el va cere în loc de *argumentum ex verbo*, *argumentum ex re*, în loc de dezbaterăa dogmelor, observarea lucrului însuși, adică ἐμπειρία aristotelică.

Experimentul cercetării moderne nu este numai o observare mai precisă, din punctul de vedere al gradului și al proporției, ci o metodă, diferită în mod esențial, a păstrării legii în cadrele și în  
5 serviciul unui proiect exact al naturii. Experimentului cercetării naturii îi corespunde, în științele istorice ale spiritului, critica izvoarelor. Acest fapt desemnează aici întregul descoperirii izvoarelor, al trierii, certificării, evaluării, al păstrării și al interpretării. Explicația istorică întemeiată pe critica izvoarelor nu reduce faptele la legi și reguli. De asemenea, ea nu se limitează la o simplă comunicare a faptelor. În științele istorice metoda țintește în același chip ca și în științele naturii reprezentarea persistentului și dispunerea istoriei ca obiect. Istoria poate să devină obiectivă numai dacă ea este istorie trecută. Persistentul în trecut, acela pe care îl calculează explicația istorică, unul și multiplul istoriei, este întotdeauna-deja-fostul-acolo (Immer-schon-einmal-Dagewesene), altfel spus, comparabilul (das Vergleichbare). În compararea statornică a tuturor cu toate înțelesul a fost evidențiat prin calcul, păstrat și stabilit ca schemă a istoriei. Numai în măsura în care explicația istorică se lărgeste,

se va extinde și domeniul cercetării istorice. Unicul, rarul, simplul, într-un cuvânt, ceea ce este suprem în istorie, nu este niciodată de la sine înțeles, ci rămâne din acest motiv neexplicat. Cercetarea istorică nu contestă supremul în istorie, ci îl explică ca fiind o excepție. În această explicație, supremul este măsurat cu obișnuitul și comunul. Nu există o altă explicație istorică, atât timp cât explicația desemnează întoarcerea la ceea ce poate fi înțeles și atâta vreme cât disciplina istoriei (Historie) rămâne cercetare, adică explicație. Deoarece disciplina istoriei, sub forma cercetării trecutului, s-a proiectat și s-a obiectivat în sensul unei conexiuni explicabile și cuprinzătoare între efecte, tocmai de aceea ea pretinde ca instrument al obiectivării critica izvoarelor. În măsura în care ea se apropie de disciplina istoriei publicisticii, se schimbă unitatea de măsură a acestei critici.

Fiecare știință, sub forma cercetării, este întemeiată pe proiectul unui domeniu circumscris de obiecte și din acest motiv, în mod necesar o știință unică. Ea trebuie să se concentreze în desfășurarea proiectului, prin metoda ei, asupra unui câmp 77 determinat al explorării. Această particularizare (specializare) nu constituie însă nicăieri numai inevitabilul fenomen secundar al necuprinderii sporite a rezultatelor cercetării. Ea nu este numai un rest necesar, ci necesitatea esențială a științei sub forma cercetării. Specializarea nu este urmarea, ci temeiul progresului tuturor cercetărilor. Ea nu se diseminează prin metoda ei într-o explorare oarecare, pentru a se pierde în ea; aceasta deoarece știința modernă a fost determinată printr-un al treilea eveniment fundamental: organizarea. (den Betrieb). (2)

Prin ea a fost înțeles acel fenomen prin care o știință, fie că ea este una a naturii sau a spiritului, reclamă astăzi, înainte de toate, privirea corectă a unei științe, în măsura în care ea s-a dovedit capabilă de a fi realizată într-un institut (institutsfähig). Prin ea însăși, cercetarea nu este organizare deoarece activitatea ei a fost desăvârșită în institute, ci dimpotrivă, institutele sunt

necesare deoarece știința posedă în sine, sub forma cercetării, caracterul organizării. Metoda prin care a fost obținut domeniul unic de obiecte nu adună singură rezultate. Mai curând, ea însăși se adaptează abia cu ajutorul rezultatelor unui nou proces. În construirea mașinilor care sunt necesare fizicii pentru realizarea distrugerii atomilor se află inclusă întreaga fizică de până acum. Corespunzător, în cercetarea istorică, permanența izvoarelor devine utilizabilă mai întâi în vederea explicației, dacă izvoarele însele au fost certificate pe temeiul explicației istorice. În aceste procese, metoda științei a fost circumscrisă prin rezultatele ei. Metoda se organizează mereu mai mult în jurul posibilității, de către ea însăși deschisă, a procesului. Această necesitate a adaptării la rezultatele proprii, ca parcurs și instrument al metodei progresive, constituie esența caracterului de organizare (Betriebcharakters) al cercetării. Cu toate acestea, ea constituie temeiul intern pentru necesitatea caracterului ei de institut (Institutcharakters).

78 Prin organizare, proiectul domeniului de obiecte a fost constituit mai întâi în ființare. Toate adaptările ce au înlesnit reunirea planificabilă a tipurilor de metodă, care reclamă verificarea alternativă și comunicarea rezultatelor și care reglează schimburile forțelor de muncă, nu sunt nicăieri, ca dispoziții, doar urmările exterioare ale faptului că activitatea cercetării se extinde și se ramifică. Ele devin, mai curând, semnul venit de departe și în continuare încă neînțeles, al faptului că știința modernă începe să pășească într-o perioadă hotărâtoare a istoriei ei. Acum, pentru prima oară, ea concepe posesiunea (Besitz) din propria și deplina ei esență.

Ce anume prevalează în extinderea și consolidarea caracterului de institut al științelor? Nimic altceva decât pregătirea priorității metodei înaintea ființării (natură ori istorie), obiectivată în timpul cercetării. Pe temeiul caracterului de organizare își realizează științele apartenența lor la un întreg și unitatea lor. Din

acest motiv o cercetare istorică sau arheologică, organizată conform institutului, se află în mod esențial mai aproape de o cercetare fizică, ordonată în mod corespunzător, decât o disciplină a facultății ei proprii de știință a spiritului, care a rămas cantonată într-o simplă erudiție. Desfășurarea decisivă a caracterului de organizare al științei epocii moderne determină din acest motiv și un alt efect în privința omului. Cărturarul dispare. El a fost înlocuit prin cercetător, care se află sub dominarea cercetării. Aceasta din urmă și nu datorită vreunei erudiții, oferă activității sale aerul pătrunzător. Cercetătorul nu mai are nevoie, acasă, de o bibliotecă. El este permanent pe drum deasupra ei. El discută la conferințe și se informează la congrese. El se leagă prin lucrări de editori. Aceștia sunt cei care determină acum ce fel de cărți trebuie scrise. (3)

Cercetătorul stăruie în mod necesar în orizontul fizionomiei esențiale a tehnicianului, într-un sens esențial. Astfel, el rămâne capabil de a acționa și anume în sensul epocii sale, adică eficace. Pe lângă acest fapt, el poate rămâne încă o vreme și în câteva locuri romanticul, devenit inconsistent și gol, al învățăturii și al universității. Caracterul eficient al unității și prin acest fapt, realitatea universității, nu se epuizează, cu toate acestea, în ea 79 însăși, deoarece apropiată și adăpostită de ea se află puterea spirituală a unificării originare a științelor. Universitatea constituie, într-adevăr, o ordonare, care printr-o formă încă unitară, căci ea este închisă conform administrației, face posibilă și vizibilă dorința de comuniune a științelor în specializarea și unitatea specializată a organizării. Deoarece puterea autentică a esenței științei moderne se manifestă nemijlocit și univoc în faptul organizării în vederea rezultatului, din acest motiv numai organizările particulare ale cercetării pot să se ordoneze și să prescrie alături de altele, din unitatea internă corespunzătoare lor.

Sistemul real al științei constă în reunirea care se supune planurilor procesului și ale atitudinii privitoare la

dispunerea-opozitivă (Vergegen-ständlichung) a ființării. Privilegiul pretins al acestui sistem nu îl constituie o unitate oarecare, inventată și stabilită în privința conținutului, a relației cu domeniul obiectivului, ci mișcarea cât se poate de liberă, dar regulată, a cuplării și interpolării cercetării între sarcinile conducătoare în momentul respectiv. Cu cât știința se izolează, într-un mod mai exclusiv, într-o exercitare și dominare deplină a fazelor ei de lucru, cu atât ea se deplasează, de asemenea, încă mai eliberată de iluzia acestei organizări, în institute separate și în școli profesionale de cercetare, pentru ca științele să dobândească astfel, mai irezistibil, desăvârșirea esenței lor moderne. Iar cu atât mai necondiționat știința și cercetătorul au intenții serioase în privința formei moderne a esenței ei, pentru ca ea însăși să devină astfel mai univocă și pentru a putea să se pregătească mai nemijlocit pentru nevoile curente și pentru a putea, de asemenea, să se retragă de nimeni reținută în banalitatea publică a fiecărei activități exercitate doar în folosul comun.

Știința epocii moderne se întemeiază și se izolează, în același timp, în proiectele domeniului ei determinat de obiecte. Aceste proiecte se desfășoară în metoda certificată corespunzător prin intermediul rigorii. Metoda se adaptează organizării. Proiect și  
80 rigoare, metodă și organizare, se pretind reciproc și alcătuiesc esența științei epocii moderne, transformând-o în cercetare.

Reflectăm asupra esenței științei epocii moderne pentru a recunoaște în ea temeiul metafizic. Care interpretare a ființării și care concept al adevărului întemeiază faptul că știința devine cercetare?

Cunoașterea, sub forma cercetării, dispune de ființare pentru felul cum și pentru măsura în care ea poate deveni accesibilă reprezentării. Cercetarea dispune de ființare dacă aceasta din urmă poate fi calculată în prealabil în desfășurarea ei viitoare sau socotită ulterior, ca trecut. Astfel natura este fixată în calculul prealabil iar istoria în calculul ulterior. Natură și istorie devin un



obiect al reprezentării explicative (erklärenden Vorstellens). Ea calculează natura și socotește cu istoria. Numai ceea ce a devenit obiect într-o astfel de formă *este* considerat ca fiind. Știința devine mai întâi cercetare, dacă ființa ființării a fost căutată într-o astfel de obiectualitate.

Această obiectualizare a ființării se desăvârșește în cadrul unei dispunerii prealabile (Vor-stellen), care țintește să aducă fiecare ființare înaintea sa, astfel încât omul calculator al ființării să poată fi asigurat ori, altfel spus, certificat. Știința, sub forma cercetării, apare mai întâi atunci și numai atunci când adevărul se transformă în certitudine a reprezentării. Pentru întâia oară, ființarea a fost determinată ca obiectualitate a reprezentării și adevărul ca certitudine a reprezentării, în metafizica lui Descartes. Titlul principalei sale opere este: *Meditationes de prima philosophia*, «Meditații asupra filosofiei prime». Πρώτη φιλοσοφία este caracterizarea oferită de Aristotel pentru ceea ce mai târziu a fost numit metafizică. Întreaga metafizică modernă, închisă o dată cu Nietzsche, se menține în interpretarea, inițiată de către Descartes, a ființării și a adevărului. (4)

Dacă știința, sub forma cercetării, constituie un fenomen esențial al epocii moderne, atunci va trebui ca temeiul metafizic al cercetării să determine în genere, mai întâi și de aici înainte, 81 esența epocii moderne. Ea poate fi surprinsă în eliberarea omului de legăturile medievale prin faptul că el se eliberează sieși. Dar această caracterizare corectă rămâne totuși în plan secundar. Ea are ca urmare acea rătăcire care împiedică cuprinderea temeiului esențial al epocii moderne și tocmai de aici mai întâi, din amplitudinea esenței sale. În mod sigur, epoca modernă a condus ca urmare a eliberării omului la un subiectivism și la un individualism. Dar rămâne tot atât de cert faptul că, nici o epocă înaintea ei nu a realizat un obiectivism comparabil și că în nici o epocă anterioară, non-individualul (das Nichtindividuelle) nu a fost luat în considerare sub forma colectivului. Esențialul îl



constituie aici jocul necesar al variației între subiectivism și obiectivism. Dar tocmai această intercondiționare reciprocă trimite înapoi către evenimente mai profunde.

Nu faptul că omul se eliberează sieși de legăturile de până atunci constituie ceea ce este decisiv, ci acela că se transformă esența omului în genere prin faptul că omul devine subiect. Acest cuvânt, *subjectum*, se cuvine să fie just înțeles, ca o traducere a cuvântului grec ὑποκείμενον. Cuvântul numește ceea-ce-stă-în-față (Vor-liegende), ceea ce, ca temei, adună totul la sine. Această semnificație metafizică a conceptului de subiect nu are nemijlocit o raportare accentuată la om și nu se desăvârșește în eu.

Dacă însă omul devine *subjectum*-ul prim și autentic, acest fapt înseamnă: omul devine acea ființare pe care se întemeiază toate ființările în modul ființei sale și al adevărului său. Omul devine un mijloc de raportare al ființării ca atare. Lucru care nu este însă posibil decât dacă se transformă conceperea ființei în întregul ei. Prin ce anume se manifestă această transformare? Ce constituie ea potrivit esenței epocii moderne?

82 Dacă reflectăm asupra epocii moderne ne vom întreba privitor la imaginea lumii proprii ei. Noi o caracterizăm pe aceasta din urmă printr-o ridicare împotriva imaginii lumii proprii Evului Mediu și lumii antice. Totuși, de ce pentru interpretarea unei epoci istorice ne punem întrebarea privitoare la imaginea lumii (Weltbild)? Deține fiecare epocă istorică o imagine a lumii și anume datorită faptului că ea se străduie în acel moment pentru conturarea propriei imagini a lumii? Sau acesta constituie deja și în mod exclusiv modul modern al reprezentării, anume acela de a ne întreba privitor la imaginea lumii?

Ce este aceasta — o imagine a lumii? Firește, o imagine despre lume (ein Bild von der Welt). Dar ce înseamnă aici lume? Și ce se cheamă aici imagine? Lumea este aici o denumire a ființării în întregul ei. Numele nu este mărginit la cosmos, la natură. Lumii îi aparține, de asemenea, istoria. Totuși, ele însele,

natura și istoria, ori amândouă, în împletirea lor cuprinzătoare și înălțătoare, nu pot plăsmui lumea. În această caracterizare, este vizat atât temeiul lumii, așa cum, în aceeași măsură, este gândită și raportarea sa la lume. (5)

În privința cuvântului imagine, el trimite imediat cu gândul la reproducerea a ceva. Corespunzător, imaginea lumii ar fi oarecum un tablou (Gemälde) al ființării în întregul ei. Totuși, imagine a lumii spune ceva mai mult. Avem în vedere prin ea lumea însăși, ființarea în întreg, așa cum este ea pentru noi, decisivă și obligatorie. Imagine nu exprimă nici o copie (Abklatsch), ci acel lucru care se aude în vorbirea comună: avem despre ceva o imagine (Wir sind über etwas im Bilde). Aceasta vrea să spună: lucrul însuși se află astfel, așa cum el se află pentru noi, în fața noastră. A avea despre ceva o imagine înseamnă: ființarea însăși, în felul în care ea se raportează la imagine, în felul cum se află dispusă în fața ei, se deține în prealabil pe sine în mod permanent. Dar încă lipsește o determinare esențială pentru esența imaginii: «Avem despre ceva o imagine» exprimă nu numai faptul că ființarea ne este în genere reprezentată, ci și faptul că ea, în tot ceea ce ține și are legătură cu ea, se află în fața noastră ca sistem (System). «A avea o imagine» consonează cu: a ști răspunsul, a fi pregătit și, prin acest fapt, adaptat. Acolo unde lumea devine imagine, ființarea în întregul ei este dispusă drept aceea prin care omul se adaptează la ceea ce el vrea, corespunzător, să aducă în fața sa, să dețină în fața sa și prin acest fapt, într-un sens decisiv, să dispună în fața sa. (6) Imagine a lumii, înțeleasă în mod esențial, nu exprimă din acest motiv o imagine despre lume, ci faptul că lumea este concepută ca imagine. Ființarea în întregul ei a fost acum numită astfel, încât ea ființează exclusiv în măsura în care a fost dispusă de către oamenii reprezentator–producători (den vorstellend-herstellenden Menschen). Acolo unde survine o imagine asupra lumii se realizează o decizie

83 esențială asupra ființării în întregul ei. Ființa ființării a fost căutată și aflată în caracterul de reprezentare al ființării.

Pretutindeni acolo unde ființarea *nu* a fost în acest fel interpretată, lumea nu poate să se deplaseze în cadrul unei imagini, altfel spus, nu poate exista o imagine a lumii. Faptul că ființarea a ajuns să ființeze în caracterul de reprezentare, epoca îl realizează prin ceea ce apare nou față de ceea ce era anterior. Folosirea expresiilor «imaginea lumii epocii moderne» și «imaginea modernă a lumii» exprimă în două rânduri același lucru și susține un fapt care nu a putut fi oferit niciodată înainte, într-o imagine a lumii medievală ori antică. Imaginea lumii nu devine dintr-una altădată medievală una modernă, ci faptul în genere că lumea ajunge imagine marchează esența epocii moderne. Pentru medieval dimpotrivă, ființarea este *ens creatum*, de un Dumnezeu creator personal drept cauza cea mai înaltă a tot ceea ce este creat. A fi ființare înseamnă aici: a aparține de fiecare dată unei trepte determinate în ordinea creaturilor și a corespunde astfel, drept cauzat, cauzei creatoare (*analogia entis*). (7) Nicăieri, așadar, ființa ființării nu constituie aici obiectualul dispus înaintea omului, în al cărui domeniu de decizie și dispunere este așezat, pentru ca în acest fel doar el să ființeze.

Încă mai îndepărtată este interpretarea modernă a ființării de elenitate. Una dintre cele mai vechi rostiri ale gândirii grecești despre ființa ființării este: Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Această aserțiune a lui Parmenide vrea să spună: ființei îi aparține, întrucât a fost cerut și determinat de către ea, ascultarea ființării. Ființarea este ceea ce apare și se deschide, ceea ce survine ca prezență deasupra omului, adică a celui prezent, anume deasupra celui care el însuși se deschide prezenței prin ceea ce el ascultă. Ființarea nu ajunge să ființeze prin faptul că omul o privește mai întâi în sensul reprezentării, ca percepție subiectivă. Mai curând, omul este cel privit de ființare, anume de ceea ce se deschide către prezența care l-a adunat la sine (von dem Sichöffnenden

auf das Anwesen bei ihm Versammelte). A fi privit de către ființare,<sup>1</sup> în a cărei deschidere este cuprins, reținut și astfel purtat de către ea, condus în contradicțiile ei și marcat de conflictul ei, aceasta este esența omului în marele timp elen. Din acest motiv, pentru a realiza această esență, omul trebuie să adune (λέγειν) ceea ce se deschide pe sine în deschidere și să salveze (σώζειν), să-l prindă și să-l păstreze ferit de toată tulburarea care se destramă de la sine (ἀληθεύειν). Omul grec *este* ca ascultător al ființării și tocmai de aceea, pentru elenitate, lumea nu poate deveni imagine. Opus față de aceasta se află faptul că, pentru Platon, caracterul de ființare al ființării este determinat ca εἶδος (aparență, aspect), adică presupunerea, admisă mai târziu, agitând multă vreme în ascundere, că lumea trebuie să devină imagine. (8)

Cu totul altfel se înfățișează, în opoziție cu înțelegerea greacă, reprezentarea modernă, a cărei semnificație trimite, înainte de toate, la cuvântul *repraesentatio*. Dispunere prealabilă înseamnă aici: a aduce în față ceea ce este prezent în mod accesibil (das Vorhandene) ca un lucru dispus opozitiv, a-l raporta la cel care reprezintă și a-l constrânge din nou în această raportare la sine ca domeniu referențial. Acolo unde lucrurile se petrec astfel, omul se dispune deasupra ființării în imagine. Însă prin faptul că omul se dispune astfel în imagine, el se dispune pe el însuși în scenă, adică în orizontul deschis a ceea ce este reprezentat în mod general și public. Prin acest fapt, omul se dispune pe el însuși ca scenă în faptul că ființarea se dispune în mod prealabil de-acum înainte, se expune, adică trebuie să devină imagine. Omul devine reprezentantul (der Repräsentant) ființării în sensul obiectualului.

Dar noutatea acestui proces nu constă nicidecum în faptul că acum poziția omului în mijlocul ființării este exclusiv o alta decât cea medievală și antică. Decisiv este faptul că omul se raportează la această poziție în special ca la una produsă de el

<sup>1</sup> Prima ediție, 1950: *a fi solicitat* de ființă, ca prezență, qua εἶδος.

însuși, că ea se certifică voit drept cea care este produsă de către el și ca teren al unei posibile desfășurări a umanității. Acum există ceva în sensul unei poziții a omului. Omul dispune modul cum el se află situat obiectual în raport cu ființarea, față de sine însuși. Acel chip al ființei omului, care ocupă domeniul puterii sale, își face apariția ca spațiu al măsurii și realizării în vederea dominării ființării în întregul ei. Epoca ce a fost determinată prin acest eveniment constituie, nu numai prin considerarea retrospectivă, una nouă în raport cu cea precedentă, ci ea însăși se dispune, înainte de toate, ca nouă. A fi nou aparține lumii ce a devenit imagine.

Dacă în acest mod caracterul de imagine al lumii a fost interpretat ca *faptul de a se reprezenta* al ființării, atunci trebuie, pentru a surprinde deplin esența modernă a reprezentării, să urmărim puterea originară de a denumi din cuvântul și conceptul uzat «a reprezenta»: dispunerea de la sine – către și la sine – de la (vor sich hin und zu sich her Stellen). Prin acest fapt ființarea devine, ca obiect, o stare și dobândește astfel, înainte de toate, pecetea ființei. Faptul că lumea devine imagine constituie unul și același proces cu faptul că omul devine, în interiorul ființării, *subjectum*. (9)

Numai întrucât omul a devenit în genere și în chip esențial subiect, trebuie să se ridice în consecință cu privire la el, întrebarea expresă dacă el s-a mărginit în indistinctul său (seine Beliebigkeit) și vrea și trebuie să fie, în arbitrarul său, eul eliberat (losgelassene Ich) ori simplul «noi» (Wir) al societății, element unic ori comunitate, personalitate în comunitate ori simplu membru al grupurilor în corporații, stat și națiune sau popor ori umanitate universală a omului epocii moderne, cu alte cuvinte, subiectul, care, ca esență modernă, el *este deja*. Numai acolo unde omul este deja în mod esențial subiect există posibilitatea alunecării în non-esența subiectivismului în sensul individualismului și pentru societate, drept câmp de țintă al oricărei realizări și al oricărui folos.

Ceea ce pentru esența epocii moderne constituie o încrucișare decisivă a ambelor procese, anume că lumea devine imagine și

omul subiect, aruncă, în același timp, o lumină asupra procesului fundamental și, la o primă vedere, cu totul paradoxal, al istoriei epocii moderne. Cu cât lumea este, la fel de cuprinzător și eficace, supusă în vederea disponibilității, cu atât mai obiectiv ea apare ca obiect, pentru ca în acest fel, mai subiectiv, adică mai penetrant, să apară *subjectum*, pentru ca, în acest fel, mai neconținut, să se transforme aprecierea-lumii (*Welt-Betrachtung*) și teoria-lumii (*Welt-Lehre*) într-o teorie despre om, într-o antropologie. Și nu este de mirare că, mai întâi acolo unde lumea devine imagine, se naște umanismul. Dar tot atât de puțin pe cât era posibil în marea epocă a elenității o imagine a lumii, tot atât de puțin s-ar fi putut pe atunci să se impună vreun umanism. Umanismul, în sens strict istoric, nu este din acest motiv nimic altceva decât o antropologie moral – estetică. Această denumire nu are aici în vedere o cercetare oarecare a științelor naturale asupra omului. Ea nu se referă, de asemenea, la doctrina fixată în cadrul teologiei creștine cu privire la omul creat, căzut și mântuit. Ea desemnează acea interpretare filosofică a omului care explică și evaluează pornind de la, din și către oameni ființarea în întregul ei. (10) 86

Înrădăcinarea, mereu mai exclusivă, a interpretării lumii în antropologie, care s-a instituit începând cu sfârșitul veacului al XVIII-lea, își găsește expresia proprie în faptul că se determină în acest mod poziția fundamentală a omului în raport cu ființarea în întregul ei, ca *Weltanschauung*. Din acea perioadă a apărut acest cuvânt în uzul vorbirii. Dar chiar cuvântul *Weltanschauung* se învecinează cu neînțelegerea că ar fi vorba numai de o apreciere inactivă a lumii. S-a insistat din acest motiv încă din veacul al XIX-lea, și pe drept cuvânt, asupra faptului că *Weltanschauung* înseamnă, de asemenea, și chiar mai întâi de toate, *Lebensanschauung*. Faptul că, totuși, cuvântul *Weltanschauung* a fost menținut pentru desemnarea poziției omului în mijlocul ființării, oferă o mărturie pentru felul în care lumea s-a decis pentru imagine în clipa în care omul a întrebuintat viața sa, ca *subjectum*,

cu prioritate între mijloacele de a se raporta. Acest fapt înseamnă: ființarea este considerată ca ființând, înainte de toate, în măsura în care și atâtă vreme cât se introduce și se reîntoarce în această viață, adică trăiește și devine trăire. Așa cum orice fel de umanism trebuia să rămână inadecvat elenității, tot astfel era imposibil un *Weltanschauung* medieval și ceea ce este într-un tot contradictoriu, unul catolic. Tot atât de necesar și legitim precum îi este omului modern faptul că totul trebuie să devină trăire, lărgindu-se cu atât mai neîngrădit în forma esenței sale, tot atât de sigur este  
87 faptul că grecii la celebrările lor, n-ar fi putut avea, în Olympia, niciodată trăiri.

Evenimentul fundamental al epocii moderne îl constituie supunerea lumii ca imagine. Cuvântul imagine înseamnă acum: plăsmuirea producerii reprezentatoare (*des vorstellenden Herstellens*). Prin aceasta din urmă, omul se luptă pentru dobândirea poziției în care el poate să fie acea ființare care oferă măsura tuturor ființărilor și care le ordonează pe acestea din urmă. Deoarece această poziție se asigură, se împarte și se articulează ca *Weltanschauung*, raportarea modernă la ființare, în desfășurarea sa hotărâtoare, devine o reunire de *Weltanschauung*-uri și nu de unele oarecare, ci doar acelea care au stabilit direct pozițiile fundamentale extreme ale omului cu ultimă fermitate. Pentru această luptă a *Weltanschauung*-urilor și conform sensului acestei lupte, omul pune în joc greutatea nelimitată a calculării, a planificării și disciplinării tuturor lucrurilor. Știința, sub forma cercetării, este o formă indispensabilă a acestei adaptări proprii la lume, una a drumului pe care modernitatea aleargă, cu o grabă necunoscută celor care o împărtășesc, către desăvârșirea esenței ei. Cu această luptă a *Weltanschauung*-urilor, epoca modernă pășește, pentru întâia oară, într-o perioadă hotărâtoare și probabil, cea mai durabilă, a istoriei ei. (11)

Un semn pentru acest eveniment este faptul că pretutindeni și sub chipurile și veșmintele cele mai felurite își face apariția



nemăsuratul (das Riesenhafte). El se face de asemenea cunoscut și pe calea mereu mai infimului (immer Kleineren). Ne gândim la numerele din fizica atomică. Nemăsuratul răzbate în forma în care el dispare în mod vizibil și imediat: în negarea marilor depărtări prin aviație și, oriunde, printr-o manevrare a dispunerii prealabile (Vor-stellen), producătoare de lumi străine și desprinse în banalitatea lor, prin radio. Dar se reflectează prea superficial dacă se va crede că nemăsuratul ar fi exclusiv vidul deformat și nesfârșit al doar-cantitativului. Se reflectează, de asemenea, prea puțin dacă se descoperă faptul că nemăsuratul, în forma persistentului încă-niciodată-fost-aici (Nochniedagewesenen), izvorăște numai din căutarea oarbă a exagerării și depășirii. Și nu se gândește în genere de loc dacă se va crede că se poate exprima această apariție a nemăsuratului prin lozinca americanism. (12) 88

Nemăsuratul este, mai curând acela prin care cantitativul devine o calitate proprie și, prin acest fapt, un mod aparte al mărimii. Fiecare epocă istorică nu este numai mult diferită de toate celelalte, dar ea deține, de asemenea, propriul ei concept despre mărime. Însă, în clipa în care nemăsuratul planificării, calculării, ordonării și asigurării se modifică din cantitativ într-o calitate proprie, el devine, oricând și cu orice preț, cel care calculează și prin aceasta, implicit, incalculabilul. Acesta rămâne umbra nevăzută ce a fost aruncată pretutindeni și deasupra fiecărui lucru, atunci când omul a devenit subiect și lumea imagine. (13)

Prin această umbră, lumea modernă se dispune în afara ei înseși, într-un spațiu sustras reprezentării, împrumutând în acest fel acel incalculabil al determinării proprii și un chip istoric singular. Această umbră trimite însă la o alta, a cărei cunoaștere ne este refuzată nouă, celor de astăzi. (14) Cu toate acestea, omul va putea percepe și reflecta nu o dată asupra acestui refuz, atâta vreme cât el plutește la voia întâmplării în pura ignorare a epocii sale. Dacă refugiul plăsmuit din umilință și înfumurare în tradiție nu poate însemna în sine nimic, atunci el ar putea fi închiderea ochilor și orbirea față de clipa istorică.



Cunoașterea, adică păstrarea în adevărul său a celui incalculabil îi este accesibilă omului numai prin întrebările și formele creatoare ale unei reflecții autentice. Ea transferă omul viitorului în acel spațiu intermediar, în care el aparține ființei și totuși rămâne în ființare un străin. (15) Lui Holderlin acest fapt îi era cunoscut. Poemul său, ce poartă numele «Către germani», spune:

89 «Strâns mărginit este timpul vieții noastre,  
Numărul anilor noștri, îl vedem și socotim,  
Dar anii poporului totuși,  
Îi vede vreun ochi muritor?

Dacă sufletul, peste propria vreme  
De dor se zbate cuprins, în întristare rămâi  
Atunci, pe țărmuri reci,  
La ai Tăi, fără a-i cunoaște nicicând.»

### *Adăugiri*<sup>1</sup>

(1) O astfel de reflecție nu este nici pentru toți necesară, nici de dorit ori numai de acceptat. Dimpotrivă: lipsa de reflecție aparține în continuare treptelor determinate ale realizării și ale exercitării. Întrebarea reflecției nu cade, cu toate acestea, niciodată în lipsa de teme sau de întrebare, deoarece ea se întreabă, înainte de orice, privitor la ființă. Ea singură rămâne pentru ea ceea ce este, într-adevăr, demn de a fi întrebat. În această întrebare reflecția întâlnește contradicția extremă în care ea se menține cu ființările

---

<sup>1</sup> *Adăugirile (Zusätze)* au fost scrise în aceeași perioadă cu conținutul propriu-zis al tratatului, dar nu au fost expuse în cadrul conferinței.

reîntoarce către lumina ființei ei. Reflecția asupra esenței epocii moderne dispune gândirea și decizia în sfera de influență a puterii autentice a acestei esențe. Ea se exercită, ca atare, neatinsă de vreo apreciere comună. În opoziție cu ea se află numai pregătirea pentru luptă sau evitarea ei în non-istoric (das Geschichtslose). Pentru aceasta nu este îndeajuns, totuși, să se invoce, de pildă, tehnica ori să se dispună în chip absolut, dintr-o atitudine incomparabil mai esențială, «mobilizarea generală», dacă ea este recunoscută în genere ca imediată. Trebuie înainte de orice și în mod permanent, esența epocii să fie înțeleasă din aceea a adevărului ființei, guvernând în el însuși, deoarece numai atâta vreme cât ceea ce trebuie cu adevărat să fie întrebant este perceput, acesta poartă cu sine și leagă o activitate în viitor, dincolo de un prezent accesibil, îndepărtat de temei și, în același timp, permite transformării omului să se orienteze dintr-o necesitate<sup>3</sup> izvorâtă din ființa însăși. Nici o epocă nu poate fi înlăturată prin autoritatea negării. Aceasta din urmă îl îndepărtează din cale doar pe cel care neagă. Epoca modernă pretinde însă, pentru a deveni în viitor durabilă în esența ei, în puterea esenței ei, o originalitate și o amploare a reflecției, pe care noi, cei de astăzi, o pregătim poate 90 în vreun fel, dar pe care deja, nu o vom putea stăpâni niciodată.

(2) Cuvântul organizare nu este însă întrebuințat aici într-un sens defavorabil. Deoarece cercetarea este în esența ei organizare, se ivește însă capacitatea mereu posibilă a organizării (die stets mögliche Betriebsamkeit) simplei organizări, în același timp cu aparența realității supreme, în spatele căreia se desăvârșește adâncirea activității cercetătoare. Organizarea devine simplă organizare dacă ea nu mai rămâne deschisă, prin metoda ei, realizării mereu înnoite a proiectului și se află situată în spatele acestuia ca dat, stabilit nu doar o singură dată, urmărind mai

---

<sup>1</sup> Prima ediție, 1950: nevoie (Brauch).

curând ea însăși rezultatele care se adună și calcularea lor. Simpla organizare trebuie să fie mereu combătută, tocmai deoarece cercetarea este în esența ei organizare. Dacă se caută caracterul științific al științei numai în erudiția tăcută, atunci se poate vedea, firește, că refuzul organizării înseamnă, de asemenea, negarea caracterului esențial al organizării pentru cercetare. Cu cât cercetarea devine, într-adevăr mai limpede, organizare și se orientează după realizările ei, cu atât crește astfel în ea, mai persistent, pericolul capacității de organizare. În cele din urmă, ia naștere o stare de lucruri în care deosebirea dintre o organizare sau alta devine nu numai de nerecunoscut, ci chiar ireală. Tocmai această stare a nivelării esenței și lipsei de esență sub aspectul de-la-sine-înțelesului face durabilă cercetarea ca o formă a științei și, în genere, a epocii moderne. De unde însă își poate obține cercetarea contraponderea împotriva simplei organizări în interiorul organizării proprii?

(3) Importanța sporită a naturii editorului nu își are temeiul pur și simplu în faptul că editorul (aflat undeva pe drumul către librar) deține ceasul cel mai potrivit pentru necesitățile publicității sau în faptul că, mai mult decât autorii, domină comercialul (das Geschäftliche). Mai curând, propria lor muncă are forma unui proces planificator și ordonator în privința faptului cum, prin publicarea fixată și stabilită de scrieri și cărți, lumea recurge la imaginea publicității și trebuie să fie consolidată în ea. Precumpănirea antologiilor, a colecțiilor de cărți, a seriilor și edițiilor de buzunar este deja urmarea acestei activități editoriale, care se întâlnește la rândul ei cu intențiile cercetătorului, iar acesta din urmă, într-o serie sau într-o culegere, devine nu doar mai lesne și mai repede cunoscut și luat în considerare, ci, în același timp, el pătrunde pe un front lărgit în cadrul unei realizări dirijate.

(4) Orientarea metafizică fundamentală a lui Descartes se datorează istoric metafizicii platonice-aristotelice și se află circumscrisă, în pofida noului început, în aceeași întrebare: ce este ființarea? Faptul că întrebarea nu revine în această formă în *Meditationes* ale lui Descartes, dovedește numai faptul cum, în chip esențial, răspunsul modificat al întrebării determină deja orientarea fundamentală. Interpretarea lui Descartes a ființării și a adevărului oferă mai întâi premisa posibilității unei teorii a cunoașterii sau a metafizicii cunoașterii. Prin Descartes, înaintea celorlalți, realismul a fost transmutat în situația de a dovedi realitatea lumii exterioare și de a păstra ființarea la sine.

Transformările esențiale ale orientării fundamentale a lui Descartes, orientare care, începând cu Leibniz, a survenit în gândirea germană, nu o ating în vreun fel. Ele își desfășoară înainte de toate importanța lor metafizică și oferă premisele veacului al XIX-lea, veacul încă cel mai obscur dintre cele aparținând epocii moderne de până acum. Aceste transformări consolidează în mod indirect orientarea fundamentală a lui Descartes într-o formă prin care ele însele sunt aproape de nerecunoscut, dar, din această pricină, nu mai puțin reale. Dimpotrivă, simpla scolastică a lui Descartes și raționalismul ei a păgubit orice forță pentru modelarea ulterioară a metafizicii occidentale. Deoarece o astfel de realizare este posibilă din nou numai sub forma metafizicii, gândirea epocii moderne își deține însă propria ei mărime.

Descartes oferă prin interpretarea omului ca *subjectum* premisa metafizică pentru antropologia viitoare în toate modalitățile și orientările ei. În apariția antropologiei, Descartes 92 își celebrează cel mai însemnat triumf. Prin antropologie, depășirea metafizicii a fost călăuzită către fenomenul simplei cercetări și abandonării oricărei filosofii. Faptul că Dilthey contestă metafizica, care deja nu mai este concepută pe temeiul întrebării ei și a cărei logică metafizică este considerată nefolositoare, constituie urmarea profundă a orientării sale antropologice fundamentale.

Propria sa filosofie a filosofiei reprezintă forma distinsă a unei suprimări antropologice, iar nu depășirea filosofiei. Din acest motiv, orice antropologie care întrebuițează filosofia de până acum după bunul plac, dar care ca filosofie este explicată superficial, deține privilegiul de a vedea clar ceea ce a fost pretins prin afirmarea ei. Prin acest fapt, starea spirituală își dobândește o limpezire, în timp ce confecționările anevoioase de produse atât de lipsite de sens, cum sunt filosofii național-socialiste, pricinuiesc numai confuzie. Propriul ei *Weltanschauung* întrebuițează și se folosește chiar de erudiția filosofică, dar el nu are propriu-zis nevoie de vreo filosofie, deoarece, ca *Weltanschauung*, a primit o interpretare și o modelare proprie a ființării. Firește, antropologiei singure nu îi stă în putere, de asemenea, nimic. Ea nu are puterea să-l depășească pe Descartes ori fie și doar să se răzvrătească împotriva lui; căci cum ar putea vreodată urmarea să meargă împotriva fundamentului pe care ea se sprijină?

Descartes poate fi depășit numai prin depășirea a ceea ce el însuși a întemeiat, prin depășirea metafizicii moderne și în același timp, occidentale. Depășire înseamnă însă aici, întrebare originară, întrebare privitoare la sens, adică referitoare la domeniul proiectului și, prin acest fapt, la adevărul ființei, întrebare care se descoperă, de asemenea, o întrebare privitoare la ființa adevărului.

(5) Conceptul de lume, așa cum a fost dezvoltat în *Sein und Zeit*, poate fi înțeles numai din orizontul întrebării privitoare la «Da-sein», întrebare care rămâne inserată, la rândul ei, în cadrul întrebării fundamentale privitoare la sensul ființei (nu al ființării).

93 (6) Esenței imaginii îi aparține reunirea, sistemul. Acest fapt nu corespunde, totuși, simplificării și reunirii artistice, exterioare, a datului, ci unității desfășurate a structurii în ceea ce a fost dispus în mod prealabil (im Vor-gestellten), ca atare, provenite din

proiectul obiectualității ființării. În Evul Mediu nu era posibil un sistem; căci acolo, doar ordinea analogiei era esențială, anume ordinea ființării în sensul ordinii create de Dumnezeu, și în această măsură, o ordine prestabilită. Încă și mai străin îi este sistemul elenității, cu toate că, din perspectivă modernă, se vorbește, deși întru totul nejustificat, de sistemul platonice și cel aristotelic. Organizarea în cercetare constituie o preformare și o ordonare determinată a sistemului, unde acesta din urmă determină reciproc, la rândul său, această ordonare. Acolo unde lumea devine imagine apare sistemul, iar acest fapt se produce nu numai în gândire, ci și în cadrul guvernării. Iar acolo unde sistemul este călăuzitor, persistă, de asemenea, mereu, posibilitatea denaturării în exterioritate a sistemului, realizat numai și înădărit. Aceasta se întâmplă acolo unde lipsește puterea sa originală. Unicul mod, în sine diferit, al sistematicii, la Leibniz, Kant, Fichte, Hegel și Schelling nu este încă conceput. Propria lor mărime consistă în faptul că ea nu se desfășoară precum la Descartes din *subjectum* ca *ego* și *substantia finita*, ci acesta rămâne determinat ca atare prin deosebirea dintre temei și existență, fie precum la Leibniz, din monadă, fie precum la Kant, din transcendental, în esența înrădăcinată în facultatea de imaginare a rațiunii finite ori la Fichte, din eul nelimitat sau la Hegel, din Spirit, ca știință absolută și la Schelling, din libertate ca necesitate a oricărei ființări.

Tot atât de esențială ca sistemul este, pentru interpretarea modernă a ființării, reprezentarea valorii. Acolo unde ființarea devine obiect al dispoziției prealabile, ea pășește într-un anumit mod al ființei uitate. Această uitare a fost resimțită obscur și nesigur și înlocuită, ca urmare, corespunzător și grabnic, astfel încât obiectului și ființării astfel interpretate i se atribuie o valoare, iar ființarea este, în genere, apreciată după valori, iar valoarea 94 însăși devine scopul tuturor activităților și preocupărilor. Acest fapt trece drept cultură, valorile însele devin valori ale culturii și iau expresia scopurilor supreme ale creației în serviciul asigurării

de sine a omului ca *subjectum*. De aici nu mai este decât un pas până la a face din valorile însele obiecte în sine. Valoarea este obiectualizarea scopurilor necesare pentru propria ordonare reprezentatoare (*vorstellenden Sicheinrichtens*) în lumea ca imagine. De asemenea, valoarea pare să exprime faptul că în raportarea orientativă la ea se exercită tocmai supremul însuși și, cu toate acestea, ea constituie tocmai acoperirea neputincioasă și uzată a obiectualității, plate și lipsite de temei, a ființării. Nimeni nu moare pentru simple valori. Se ia în considerare pentru limpezirea veacului al XIX-lea autoritatea lui Hermann Lotze, care reinterpreta concomitent ideile lui Platon ca valori și concepea sub titlul «*Mikrokosmos*» «Încercarea unei antropologii» (1856), care se nutrea încă din spiritul idealismului german prin distincția și claritatea felului ei de gândire și care se deschidea însă, în aceeași măsură, pozitivismului. Deoarece gândirea lui Nietzsche rămâne legată de reprezentarea valorii, el trebuia să exprime esențialul propriu într-o formă întoarsă înspre trecut, ca reevaluare a tuturor valorilor. Dacă se va izbuti, mai întâi, să fie înțeleasă gândirea lui Nietzsche independent de reprezentarea valorii, se va ajunge la un asemenea punct, de unde devine inteligibilă, din opera ultimului gânditor al metafizicii, o sarcină a întrebării și de asemenea, rivalitatea dintre Nietzsche și Wagner ca necesitate a istoriei noastre.

(7) Analogia, gândită ca trăsătură principală a ființei ființării, oferă un model pentru posibilitățile și modurile, întru totul determinate, de a dispune adevărul acestei ființe înăuntrul ființării în act. Opera de artă a Evului Mediu și imposibilitatea unei imagini a lumii în această epocă formează un întreg.

(8) Nu îndrăzneă însă, în vremea lui Socrate, un sofist să afirme: măsura tuturor lucrărilor este omul, a celor ce sunt, întrucât ele sunt și a celor ce nu sunt, întrucât ele nu sunt? Nu sună această



afirmație a lui Protagoras ca și cum ar vorbi Descartes însuși? Nu a fost deplin conceput odată cu Platon ființa ființării ca aspect, ca ἰδέα? Nu este pentru Aristotel raportarea la ființare ca atare, θεωρία, privire pură? Ea singură, ca afirmație sofistică a lui Protagoras, este tot atât de puțin subiectivism, pe cât, la rândul său, Descartes putea să realizeze o reîntoarcere a gândirii grecești. Este evident însă că, prin gândirea lui Platon și prin întrebarea lui Aristotel se desăvârșește o schimbare hotărâtoare, dar rămasă încă în interiorul experienței grecești fundamentale, a interpretării ființării și a omului. Aceasta este tocmai disputa împotriva sofisticii și prin acest fapt, îndatorată ei într-atât, încât ea a condus la sfârșitul elenității, care sfârșit pregătește cu sine posibilitatea epocii moderne. De aceea, mai târziu, gândirea platonice și aristotelică, nu numai în Evul Mediu, ci până în vremea de astăzi, poate să treacă pur și simplu drept gândire greacă și toată gândirea preplatonice numai ca o pregătire a lui Platon. Deoarece acest fapt se observă dintr-o lungă deprindere cu elenitatea, printr-o parcurgere a interpretării umaniste a epocii moderne, tocmai de aceea ne rămâne refuzat faptul de a reflecta asupra ființei, care se deschidea antichității grecești, astfel încât să-i păstrăm propriul și înstrăinarea. Afirmația lui Protagoras este: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν (cf. Platon, *Theaitetos* 152a)

«Oricărui lucru (de care omul poate dispune și cu care este obișnuit și, datorită acestui fapt, pe care îl deține în mod statornic pentru sine, χρήματα χρῆσθαι) omul (oricare om) îi este măsura, a celor prezente, așa cum ele sunt prezente și, tot astfel, a celor care rămân refuzate pentru a fi prezente, întrucât ele nu sunt prezente». Ființarea, a cărei ființă se află în discuție, este aici înțeleasă ca prezență, de la sine pornind în acest domeniu, în orizontul omului. Cine este însă omul? Platon oferă lămurirea referitor la această întrebare în același loc, prin ceea ce îl lasă pe Socrate să spună: οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα



ἔμοι φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί. ἄνθρωπος δὲ σὺ τε καὶ ἐγώ. «Nu înțelege el (Protagoras) acest lucru oarecum astfel? Ceea ce ni se arată corespunzător drept un lucru oarecare, o atare înfățișare este (de asemenea) pentru mine, ceea ce este astfel, la rândul său, pentru tine? Om, așadar, ești și tu la fel ca mine.»

Omul este aici, corespunzător, indistinctul (eu și tu și el și ea). Și acest ἐγώ nu rebuie suprapus cu *ego cogito* al lui Descartes? Niciodată; căci tot ceea ce este esențial, ceea ce ambele orientări metafizice fundamentale determină tot atât de necesar la Protagoras și Descartes, este însă diferit. Esențialul unei orientări metafizice fundamentale cuprinde:

1. Felul și modul cum omul este om, adică el însuși; Modul esenței sineității (Selbstheit), care nu se confundă niciodată cu calitatea de eu (Ichheit), ci se determină din raportarea la ființă ca atare;

2. Interpretarea esenței ființei ființării;

3. Proiectul esenței adevărului;

4. Sensul potrivit căruia omul este într-o parte și în cealaltă măsura.

Nici unul dintre momentele esenței numite mai sus ale orientării fundamentale a metafizicii nu poate fi conceput despărțit de celelalte. Fiecare caracterizează deja întregul unei orientări metafizice fundamentale. Din acest motiv și întrucât tocmai aceste patru momente călăuzesc și articulează în prealabil o orientare metafizică fundamentală ca atare, aceasta din urmă nu mai poate să fie întrebată ori să primească vreun răspuns din și prin metafizică. Acest fapt este afirmat deja prin depășirea metafizicii.

Pentru Protagoras, ființarea rămâne raportată la om ca ἐγώ. În ce mod are loc această raportare la eu? ἐγώ rămâne în orizontul care îi revine lui, ca identic cu sine, din neascuns. Astfel încât el înțelege tot ceea ce este prezent în acest orizont în măsura în care ființează. Ascultarea prezenței se întemeiază în menținerea

înăuntrul orizontului neascunderii. Prin stăruirea în preajma celor prezente eul, *este* apartenent la prezență. Această apartenență la prezența deschisă o delimitează de absență. Din această limită primește și întreține omul măsura pentru ceea ce este prezent și absent. Printr-o delimitare de neascunsul corespunzător, omului i se oferă măsura care desparte de fiecare dată un sine de celelalte. 97 Omul nu dispune această măsură față de o calitate de eu separată, care îmbină toată ființarea în ființa sa. Omul raportării grecești fundamentale la ființare și a neascunderii ei este μέτρον (măsura), întrucât el ia asupra sa menținerea în orizontul mărginit de eu al neascunderii și prin acest fapt, recunoaște ascunderea ființării și neputința de a se decide cu privire la prezența ori absența ei și în aceeași măsură, cu privire la aspectul sub care se înfățișează ceea ce este esențial. De aceea Protagoras spune (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, Protagoras B,4): περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ' ὥς εἰσὶν, οὐθ' ὥς οὐκ εἰσὶν, οὐθ' οἳποῖοί τινες ἰδέαν. «Cu privire la zei, eu nu sunt, firește, în stare să cunosc ceva (adică grecește: să aflu ceva despre înfățișarea lor), nici că ei sunt, nici că ei nu sunt, nici cum sunt ei în înfățișarea lor (ἰδέα).»

πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἢ τὸ ἀδηλότης καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου. «Felurit este lucrul ce împiedică ființarea ca atare de a fi ascultată: atât ne-deschiderea (ascunderea) ființării, cât și scurta durată a istoriei omului.»

Nu trebuie să ne mirăm că Socrate, cu privire la această prudență a lui Protagoras, a spus despre el (Platon, *Theaitetos*, 152 b): εἰκὸς μὲντοι σοφὸν ἄνδρα μὴ ληρεῖν. «Este de presupus că el (Protagoras), ca un om înțelept (cu privire la afirmația sa despre om ca μέτρον) nu spune despre acestea doar lucruri lipsite de importanță.»

Orientarea metafizică fundamentală a lui Protagoras este numai o restrângere și cu toate acestea o păstrare a orientării fundamentale a lui Heraclit și a lui Parmenide. Sofistica este posibilă numai pe temeiul unei σοφίας, altfel spus a interpretării

grecești a ființei ca prezență și a adevărului ca neascundere, neascundere care rămâne ea însăși o determinare esențială a ființei și, din acest motiv, ceea ce este prezent este determinat pornind de la neascundere și prezența din neascunsul ca atare. În ce chip  
98 mai târziu, Descartes s-a îndepărtat însă de începutul gândirii grecești, în ce fel, pe de altă parte, se constituie interpretarea omului, pe care el îl reprezintă ca subiect? Tocmai deoarece în conceptul de *subjectum* se mai aude încă esența greacă a ființei, ὑποκεισθαι a ὑποκείμενον, în forma unei prezențe rămase necunoscute și neîntrebate (anume existentul statornic), tocmai de aceea esența schimbării orientării metafizice fundamentale poate fi surprinsă din el. Unul dintre ele este păstrarea orizontului delimitat corespunzător al neascunderii prin ascultarea prezenței (omul ca m tron). Un altul este procesul în domeniul nelimitat al obiectualizării posibile prin calcularea reprezentabilului, fiecăruia accesibil și tuturor obligatoriu.

Orice fel de subiectivism este imposibil în sofistica elină, deoarece aici omul nu poate deveni niciodată subiect; iar el nu poate deveni astfel, deoarece ființa este aici prezență și adevărul neascundere.

În neascundere survine φαντασία, adică emergența (das zum Erscheinen-Kommen) prezenței ca atare pentru omul deschis către ea. Omul ca subiect reprezentator (vorstellende Subjekt) plăsmuiește, adică se află circumscris în *imaginatio*, întrucât reprezentarea sa imaginează ființarea drept obiectuală în lumea ca imagine.

(9) Cum are loc, în genere, faptul că ființarea se expune în mod expres ca *subjectum* și, corespunzător, subiectivul (Subjektive) reușește să dobândească o autoritate? Deoarece până la Descartes și încă în cadrul metafizicii sale, ființarea este, întrucât este ființare, un *sub-jectum* (ὑπο-κείμενον), un de-la-sine existent, care dispune ca fundament proprietățile sale statornice și în același timp stările sale schimbătoare. Prioritatea unui *sub-jectum*

(ca temei de sine stătător) privilegiat, în mod esențial necondiționat, izvorăște din pretenția omului pentru un *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* (a unui temei de sine stătător și nezduncinat al adevărului în sensul certitudinii). De ce și în care chip dobândește această pretenție o valoare decisivă? Pretenția izvorăște din acea eliberare a omului, în care el se 99 eliberează de sub obligativitatea adevărului revelației creștine și a doctrinei bisericești, într-o legiferare dispusă de el însuși și pentru sine însuși. Prin această eliberare, esența libertății, adică legarea într-un obligativ, a fost din nou reînstituită. Deoarece conform acestei libertăți a omului care se eliberează, obligativul însuși se instituie la rândul său, el poate fi însă determinat în continuare într-un mod diferit. Obligativul poate să fie rațiunea umană și legea ei sau ființarea ordonată obiectual ori aceea încă neordonată, prin obiectualizarea mai întâi a haosului dominant, acela pe care guvernarea îl reclamă într-o epocă.

Această eliberare se eliberează, cu toate acestea, fără știința ei și în continuare încă din legătura cu adevărul revelației, în care omului i-a fost asigurată și i-a devenit certă mântuirea sufletului. Eliberarea *din* certitudinea mântuirii conform revelației trebuia de aceea să fie în sine o eliberare *către* o certitudine, în care omul își asigură adevărul drept cunoscutul propriei sale cunoașteri. Acest fapt era posibil numai atunci când omul de sine eliberator a garantat el însuși certitudinea cognoscibilului. Un astfel de lucru putea, cu toate acestea, să survină numai întrucât omul a decis, de la sine și pentru sine, ceea ce este pentru el cognoscibil și ceea ce cunoașterea și asigurarea cunoscutului, adică certitudinea, trebuie să însemne. Sarcina metafizică a lui Descartes a fost aceasta: să producă eliberarea omului către libertatea ca determinare de sine, conștientă de ea însăși, a temeiului metafizic. Acest temei trebuia nu doar să fie unul conștient de el însuși, ci era necesar în același timp, întrucât orice măsură din alt domeniu a fost împiedicată, să fie un astfel de mod, încât prin el să fie stabilită esența pretinsei libertăți ca certitudine de sine. Tot din

acest conștient de sine trebuia, cu toate acestea, concomitent, să fie asigurată ca certă, împreună cu celelalte, acea ființare pentru care cunoașterea ca atare trebuia cunoscută și prin care tot cognoscibilul trebuia asigurat. *Fundamentum*-ul, temeiul acestei libertăți, care se află la baza ei, *subjectum*-ul, trebuie să fie un fapt cert, care satisface exigența esențială amintită. O considerație referitoare la *subjectum* devine, acum, necesară. Cine este cel  
100 care formează temeiul și care oferă temeiului certitudinea? *Ego cogito (ergo) sum*. Certitudinea (Gewisse) este însă o propoziție care afirmă că, în același timp (la fel și tot atât de durabil) cu gândirea omului, ar fi dat el însuși, în chip neîndoielnic, împreună cu prezența, altfel spus: el însuși s-ar oferi împreună cu ea. Gândire înseamnă dispunere prealabilă, raportare reprezentatoare (vorstellender Bezug) la ceea ce este reprezentat (*idea* ca *perceptio*).

A reprezenta înseamnă aici: a fixa în față ceva de la sine și a produce stabilul ca atare. Această reproducere trebuie să fie o calculare, deoarece numai capacitatea de a calcula garantează anticipat și persistent caracterul cert al reprezentabilului. Reprezentarea nu mai este ascultarea prezenței, în a cărei ascundere se află ascultarea însăși și anume ca un mod propriu al prezenței a ceea ce este prezent în mod neascuns. Ea nu mai constituie dezvăluirea-de sine-pentru..., ci cuprinderea și conceperea de... Nu prezența domină de această dată, ci conceperea este cea care guvernează. Reprezentarea constituie acum, conform noii libertăți, un proces în domeniul de sine certicator al asiguratului. Ființarea nu mai este prezență, ci instituitul opozitiv în reprezentare, ceea ce a fost dispus opozitiv (Gegen-ständige). Dispunerea prealabilă (Vor-stellen) înseamnă dispunere opozitivă și prealabilă dominantă (vor-gehende meisternde Ver-gegen-ständlichung). Ea adună astfel totul la un loc în unitatea obiectualului. Reprezentarea este *coagitatio*.

Fiecare raportare la ceva, voința, atitudinea, intuiția, este înainte de toate reprezentatoare, este *cogitans*, ceea ce se traduce cu «care gândește». Din acest motiv, Descartes poate să cuprindă toate modurile de *voluntas* și *affectus*, toate *actiones* și *passiones* cu numele aproape straniu de *cogitatio*. În *ego cogito ergo sum*, *cogitare* este înțeles în acest nou și esențial sens. *Subjectum*-ul, certitudinea-de-sine, este faptul-de-a-fi-reprezentat împreună cu- (Mitvorgestelltsein), de fiecare dată cert, al omului reprezentator, - cu ființarea reprezentată uman sau neuman, adică obiectualul. Certitudinea-de-sine este fără îndoială de fiecare dată reprezentabilul și reprezentatul *me cogitare = me esse*. Aceasta este identitatea fundamentală a tuturor calculărilor reprezentării asiguratoare de sine. În această certitudine de sine, omul este 101 sigur, astfel încât el este fixat drept cel care ordonează anterior în orice dispunere prealabilă (der Vor-stellende alles Vor-stellens) și din acest motiv, ca domeniu al reprezentabilității și odată cu el fiecare certitudine și fiecare adevăr, adică: *este*. Mai întâi din acest motiv, deoarece omul este reprezentat cu necesitate în acest mod în certitudinea fundamentală (*im fundamentum absolutum inconcussum* al *me cogitare = me esse*), numai deoarece omul de sine și sieși eliberator aparține în mod necesar subiectului acestei libertăți, doar de aceea omul poate și trebuie să ajungă el însuși ființarea privilegiată, un *subjectum*, care are întâietate, ca primă ființare adevărată (adică sigură), între toate *subjecta*. Faptul că în identitatea fundamentală a certitudinii și apoi în *subjectum*-ul autentic el este doar *ego*, nu înseamnă că omul ar fi determinat acum ca eu și ca egoist. El afirmă doar atât: a fi subiect devine acum privilegiul omului ca esență gânditor-reprezentatoare. Eul omului a fost fixat în serviciul acestui *subjectum*. Certitudinea aflată la fundamentul său este, ca atare, ceva subiectiv, altfel spus, dominând în esența *subjectum*-ului, dar nicidecum egoist. Certitudinea este pentru fiecare eu ca atare, altfel spus, pentru fiecare *subjectum*, obligatorie. În același chip este tot ceea ce a

fost instituit prin obiectualizarea reprezentatoare ca obiectualizare asigurată și care, doar prin această instituire ființează, a fost instituit, pentru fiecare în mod obligatoriu. Dar această obiectualizare, care rămâne însă, în același timp, decizie și care trebuie să fie valabilă ca obiect, nu își poate refuza nimic. Esenței subiectivității *subjectum*-ului și omului ca subiect îi aparține descătușarea necondiționată a domeniului obiectualizării posibile și a dreptului de a lua o decizie cu privire la ea.

Acum a devenit clar, de asemenea, în care sens omul ca subiect vrea și trebuie să fie măsura și mijlocul ființării, cu alte cuvinte, al obiectelor, al lucrurilor. Omul nu mai este acum μέτρον în sensul de moderator al ascultării orizontului neascunderii prezenței care se prezintă corespunzător fiecărui om. Ca *subjectum*, omul este *co-agitatio* a *ego*-ului. Omul se întemeiază pe sine însuși ca unitate de măsură a tuturor criteriilor cu care este măsurat și cântărit ceea ce poate avea valoare ca fapt sigur, altfel spus, ca fapt adevărat și deci, implicit, ca ființând. Libertatea este nouă ca libertate a *subjectum*-ului. În *Meditationes de prima philosophia* eliberarea omului către o nouă libertate pe temeiul ei a avut nevoie de *subjectum*. Eliberarea omului modern nici nu începe înainte de toate cu *ego cogito ergo sum*, nici metafizica lui Descartes nu este în mod exclusiv cea care livrează ulterior către această libertate și, din acest motiv, în aparență, o metafizică construită în sensul unei ideologii. În *co-agitatio* se reunește reprezentarea oricărui obiectual în reunirea capacității de a reprezenta. *Ego*-ul lui *cogitare* află acum în sine reunirea certificatoare a capacității de a reprezenta în *con-scientia*, esența ei. Aceasta este alcătuirea reprezentatoare în orizontul capacității conservate de ea. Tot ceea ce este prezent dobândește din ea sensul și modul prezenței sale, anume din cel ale prezenței obiectuale (Praesenz) în *repraesentatio*. *Conscientia* *ego*-ului ca *subjectum* determină, ca subiectivitate a *subjectum*-ului privilegiat în acest fel, ființa ființării.

ont  
nat  
el p  
și s  
epc  
con  
în s  
ace  
pos  
tu, c  
Ego  
sa,  
sup  
sub  
al o  
său  
orga  
cel  
asu  
dep  
de l  
prin  
asu  
dată  
nici  
unu  
pre  
ca c  
răm

în pi



*Meditationes de prima philosophia* oferă modelul pentru ontologia *subjectum*-ului din perspectiva subiectivității determinate drept *conscientia*. Omul a devenit *subjectum*. Din acest motiv, el poate, conform cu ceea ce el vrea și concepe, să desăvârșească și să determine esența subiectivității. Omul, ca natură rațională a epocii luminilor, este nu mai puțin subiect decât un om, care se concepe pe sine ca rațiune, se vrea ca popor, se cultivă ca rasă și, în sfârșit, se împuternicește ca stăpân al universului. În toată această dispunere fundamentală a subiectivității este, de asemenea, posibil, acum, deoarece omul rămâne determinat mereu ca eu și tu, ca noi și voi, un mod diferit al calității de eu și al egoismului. Egoismul subiectiv prin care, de cele mai multe ori fără știința sa, eul este determinat, înainte de toate, ca subiect, poate să fie suprimat prin înrolarea eurilor în «noi». Prin acest fapt subiectivitatea a câștigat doar în putere. În imperialismul planetar al omului tehnic-organizat, subiectivismul omului a atins piscul său cel mai înalt, de unde el se va coborî la nivelul uniformității organizate și va fi înregimentat acolo. Această uniformitate devine cel mai sigur instrument al dominării depline, anume tehnice, asupra pământului. Libertatea modernă a subiectivității se ivește deplin în obiectivitatea conformă ei. Omul nu poate să abandoneze de la sine acest destin al esenței sale moderne sau să îl întrerupă printr-un ordin suprem. Dar omul poate să reflecteze în prealabil asupra faptului că ființa subiectului umanității nu a fost de fiecare dată nici unica posibilitate a esenței inițiale a omului istoric și nici nu va fi întotdeauna. O umbră trecătoare a norilor deasupra unui tărâm ascuns, aceasta este întunecarea, pe care acel adevăr pregătit de certitudinea mântuirii proprii creștinătății l-a dispus ca certitudine a subiectivității deasupra unui eveniment care îi rămâne refuzat. 103

(10) Antropologia este acea interpretare a omului care știe în principiu ce este omul și din acest motiv nu se întreabă niciodată



ce ar putea fi el. Căci prin această întrebare, ea ar trebui să se recunoască pe sine nesigură și depășită. În ce fel trebuie acest fapt să-i fie reproșat antropologiei și unde va conduce ea, cu toate acestea, asigurarea ulterioară a certitudinii de sine a *subjectum*-ului?

(11) Căci acum se desăvârșește nivelarea esenței moderne care sfârșește în de-la-sine-înțeleș (*Selbstverständliche*). Înainte de toate, dacă aceasta din urmă este asigurată în modul unui *Weltanschauung*, crește terenul posibil din care se poate nutri ridicarea originară a întrebării privitoare la ființă, care deschide domeniul de decizie cu privire la ea, dacă ființa devine aptă încă odată unui zeu și dacă esența adevărului ființei ocupă mai originar esența omului. Acolo unde desăvârșirea epocii moderne dobândește lipsa de perspectivă a propriei ei mărimi, este pregătită istoria viitoare.

(12) Americanismul este ceva european. El este modificarea încă neînțeleasă a nemăsuratului, încă dezlegat și încă neizvorât din deplina și reunita esență a epocii moderne. Interpretarea 14 americană a americanismului prin pragmatism rămâne încă exterioară domeniului metafizic.

(13) Opinia comună vede în umbră exclusiv lipsa luminii, dacă nu chiar negarea sa. În realitate umbra este însă mărturia vizibilă și cu toate acestea imperceptibilă a unei luminări ascunse (*verborgenen Leuchtens*). Potrivit acestei înțelegeri a umbrei, noi primim incalculabilul drept acela care, sustras reprezentării, este totuși vădit în ființare și prevestește ființa ascunsă.

(14) Cum însă, când refuzul însuși ar trebui să devină suprema și cea mai puternică revelare a ființei? Concepută din metafizică (adică din întrebarea privitoare la ființă în forma: ce

este ființarea?) se dezvăluie imediat esența ascunsă a ființei, refuzul, ca non-ființare pur și simplu, ca nimic. Dar nimicul este ca natură a nu-ului ființării cea mai intensă contraparte a neînsemnatului. Nimicul nu este niciodată nimic, și este tot atât de puțin ceva în sensul unui obiect; este ființa însăși, al cărei adevăr este transmis omului atunci când el nu mai reprezintă ființarea ca obiect.

(15) Acest interval deschis (offene Zwischen) este *Da-sein*, cuvântul înțeles în sensul domeniului dezăluirii și ascunderii ființei.

Traducerea a urmat *Die Zeit des Welthildes*, în ediția Holzwege, Frankfurt am-Mein, Vittorio Klostermann, 7. durchgesehene Auflage, 1994, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann.

## ADNOTĂRI

Expunerea lui Heidegger din prelegerea *Die Frage nach dem Ding* (1935), dedicată constituirii științei moderne a naturii intersectează tematica din *Die Zeit des Weltbildes* într-un mod care vădește o reluare în timp a considerațiilor anterioare (mult mai desfășurate și analitice decât ar fi permis-o conformația unei conferințe), în vederea angajării unor probleme și a extragerii unor concluzii care probează unicitatea construcției teoretice din 1938 și ilustrează, în același timp, parcursul complex al acestei reflecții neîntrerupte în răstimpul celor trei ani care le despart. Am considerat din acest motiv potrivit ca textele din prelegerea *Die Frage nach dem Ding*, ce tratează o problematică comună cu cea din *Die Zeit des Weltbildes*, să fie adăugate la sfârșitul acestor *scolia* (v. *Anexe* I și II) pentru a nu îngreuna astfel nejustificat, prin trimiteri abundente, adnotările de față.

69a. Aceeași articulare a reflecției asupra științei se află în cadrul §75 din *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, culegere masivă de reflecții nedestinate publicării, între anii 1936 și 1938, din care Heidegger a preluat o parte considerabilă în vederea alcătuirii prelegerii *Die Zeit des Weltbildes*. Ea se află organizată și desfășurată aici în 24 de «Sätze über die Wissenschaft».<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-38), GA Bd. 65, Klostermann, 1989, §75, pp. 145-158.

Am arătat anterior (*infra* II.1) în ce condiții, în cadrul unui cerc privat cu statura unui seminar științific intitulat *Die Bedrohung der Wissenschaft*, Heidegger a întreprins în 1937 o reflecție asupra direcției activității științifice contemporane (impulsionat în special de situația «amenințătoare» a orientării acesteia din urmă în Germania dinaintea celui de-al doilea război mondial). Această situație a survenirii necesității unei reflecții asupra științei, a fost asimilată atunci celei pe care Nietzsche, către mijlocul veacului trecut, o întâmpinase prin propriile sale reflecții asupra științei:<sup>1</sup>

„Dezbaterile «asupra» științei nu sunt în ziua de astăzi ceva neobișnuit după părerile nenumărate enunțate în ultimii ani; și aceasta cu atât mai mult, dacă ne gândim că ele au dat naștere unor dezbateri exprese asupra științei deja *înaintea* războiului în cadrul celei mai tinere, pe atunci, generații. Și aceste dezbateri își extrăgeau impulsul lor *autentic* din opera lui *Nietzsche*, care a fost constrâns la rândul său, la începutul anilor șaptezeci, ca tânăr profesor la Basel, să întreprindă o reflecție asupra științei<sup>2</sup>.

Rezultatul reflecției lui Nietzsche a fost faptul că el a părăsit în curând Universitatea, și aceasta nu din cauză că el s-a îmbolnăvit, ci dimpotrivă, el a ajuns «bolnav» din același motiv pentru care el a trebuit să o părăsească pe aceasta din urmă. Faptul plecării lui

---

<sup>1</sup> *Zur philosophischen Aktualität Martin Heideggers, Symposion der Alexander von Humboldt-Stiftung von 24.-28. April 1989 in Bonn, Bd. I Philosophie und Politik*, hrsg. von D. Papenfuss und O. Pöggeler, Klostermann, 1991: Heidegger, *Die Bedrohung der Wissenschaft* (1937), pp. 6-7.

<sup>2</sup> Evident, aserțiunea trebuie luată *cum grano salis*. Un text cum este cel al Discursului Inaugural la numirea sa ca profesor de filologie clasică la Basel, *Homer und die klassische Philologie* (*Antrittsrede*, 28 mai 1869) constituie una dintre multiplele mărturii ale atitudinii lui Nietzsche față de activitatea științifică filologică, atitudine recunoscută cu mai multă vreme înaintea prezenței sale la Basel (o dovedește recomandarea lui Ritschl) și care era departe de ceea ce constituie îndeobște exercițiul unui simplu filolog.

Nietzsche din Universitate constituie cea mai pronunțată decizie a timpului său față de «știința» de atunci. Rămâne, așadar, de văzut dacă fiecare dintre reflecțiile de astăzi asupra științei nu sunt doar mai mult sau mai puțin suficiente și modificate reluări ale sarcinii fixate de către Nietzsche.

Și *cu toate acestea*, faptul că noi ne reunim aici, poate fi și *altfel* privit: anume faptul că un tânăr cercetător și profesor este împins în afară din activitatea științifică către o reflecție asupra științei (...). De ce reînvie *impulsul către reflecție* tocmai acum? Pentru că voința de reflecție (*die Wille zur Besinnung*) devine acum în mod deosebit constrângătoare, se face aluzie la acest fapt și au fost realizate experiențe specifice în privința științei și înainte de toate, pentru că aceste experiențe apar acum *mai deslușit* în importanța lor și aduc o stare îngrijorătoare de lucruri înaintea ochilor.

Numesc această stare de lucruri pe scurt: «amenințarea» științei (*die Bedrohung der Wissenschaft*). O «amenințare» a științei, așa cum o înțelegem noi, nu survine din orientarea mereu înnoitei și în mod necesar înflăcăratei aversiuni și neîncrederi față de știință, proprie acelor oameni și grupări, care văd în «știință» numai un teren oarecum privilegiat de activitate al «cercului intelectual» (...)

Este acum limpede faptul că pentru Heidegger condițiile istorice ale realizării activității științifice, atât în vremea lui Nietzsche, cât și în perioada contemporană lui, cea din urmă fiind resimțită acut ca îngrijorătoare, nu constituie mai mult decât *impulsurile* care determină reflecția asupra naturii științei, o reflecție care, dacă este una reală și nu o critică inefficientă generată de examinări incomplete și eterogene, nu se va cantona și limita niciodată la nivelul faptelor care au determinat-o. În parte pentru motivul că acest lucru constituie o condiție necesară a oricărei reflecții autentice:<sup>1</sup>

„În privința întrebării privitoare la caracterul reflecției asupra științei trebuie înainte de toate observat că nu putem adesea să-l

---

<sup>1</sup> *ibid.*, p. 12.

aprofundăm îndeajuns. Anume: *nici o știință nu poate să se cunoască pe sine din forma de cunoaștere desăvârșită de ea însăși*. Nu putem reflecta asupra fizicii ca știință cu ajutorul metodei fizicii (...)"

Primul pas în parcursul acestei reflecții asupra științei îl constituie pentru Heidegger, ca de altfel întotdeauna în împrejurări similare, întoarcerea la cuvântul grec, ἐπιστήμη. În masivul excurs preliminar (peste două sute de pagini), la interpretarea oferită dialogului *Sofistul* (ea însăși însumând aproape patru sute de pagini) din cadrul prelegerii ținute în cea de-a doua iarnă de la venirea sa la Marburg, Heidegger recurge, în prima sa parte, la analiza celor cinci moduri ale lui ἀληθεύειν (ἐπιστήμη, τέχνη, φρόνησις, σοφία, νοῦς), conform expunerii lui Aristotel din *Etica Nicomahică* (VI, 2-6). Una dintre aceste modalități de exercitare a adevărului este, așadar, știința, ἐπιστήμη. Ea face, ca urmare, obiectul unei reflecții particulare:<sup>1</sup>

„Firul conducător general după care Aristotel își orientează analiza fenomenelor ἐπιστήμη, τέχνη ș.a.m.d. este o dublă întrebare: 1. Modalitatea în care ființarea arată ceea ce descoperă aceste moduri ale lui ἀληθεύειν, 2. Dacă acest ἀληθεύειν deschide un ἀρχή al acestei ființări. Astfel firul conducător al analizei pentru ἐπιστήμη este de asemenea: 1. întrebarea privitoare la ființarea pe care o deschide ἐπιστήμη, 2. întrebarea privitoare la ἀρχή [...]

În primul rand ar trebui să fie ridicată întrebarea privitoare la ἐπιστητόν. ὑπολαμβάνομεν, ο ἐπιστάμεθα, μὴ ἐνδέχεσθαι ἔχειν (b 20sqq). «Afirmăm: ceea ce știm nu poate fi altfel»; este necesar să fie mereu în acest mod. Aristotel indică, așadar, prin această aserțiune, modul în care ființarea este înțeleasă în sensul cel mai restrâns al cunoașterii. În sensul acesta cunoașterea este: ὁ ἐπιστάμεθα «ceea ce știm», despre care afirmăm: *este astfel* (so ist es). Știu răspunsul cu privire la acest fapt; anume îl știu *deja*. Și tot în această privință: este întotdeauna astfel. ἐπιστήμη deschide așadar acea ființare care

<sup>1</sup> Platon: *Sophistes* (Marburger Vorlesung WS 1924/25), GA Bd. 19, Klostermann, 1992, pp. 31-33.

*este întotdeauna.* Numai ceea ce este întotdeauna poate fi cunoscut. Ceea ce poate fi altfel ἔξω τοῦ θεωρεῖν γένηται (b 21sq), «se află în afara cunoașterii», dacă eu nu sunt așadar în mod direct și actual în preajma sa, el se poate schimba între timp. Îmi mențin ca urmare observarea. Dacă el s-a schimbat, atunci observarea mea devine falsă. Corespunzător, cunoașterea este caracterizată prin faptul că eu cunosc în continuare și în mod permanent ființarea, de asemenea ἔξω τοῦ θεωρεῖν, în afara examinării din momentul de față. Aceasta deoarece ființarea care constituie obiectul cunoașterii este permanentă. Faptul înseamnă concomitent și: dacă a fost cunoscută, această cunoaștere este, ca ἀληθεύειν, permanentă. *Cunoașterea este așadar o deținere a ceea ce a fost descoperit* (ein Aufgedeckthaben); *este păstrare a faptului de a fi descoperit al cunoscutului* (Verwahrung des Aufgedecktseins des Gewussten). Este un mod al *faptului de a fi dispus* (Gestelltsein) către ființarea lumii, un mod care dispune de înfățișarea (Aussehen) ei. ἐπιστήμη este o ἔξις α ἀληθεύειν-ului (b 31). În această ἔξις, înfățișarea ființării este păstrată. Ființarea care este cunoscută nu poate fi niciodată ascunsă; ea nu poate niciodată deveni în sfârșit altceva prin faptul ascunderii, căci atunci cunoașterea nu ar mai rămâne cunoaștere. Din acest motiv, această ființare poate: γένηται ἔξω τοῦ θεωρεῖν, să se îndepărteze de examinarea din clipa de față; *și în aceste condiții ea este totuși cunoscută*. Cunoașterea nu are nevoie, așadar, să fie realizată în mod permanent; eu nu am nevoie să examinez permanent ființarea cunoscută. Cunoașterea este mai curând faptul de a fi în preajma ființării (ein Dabeisein-beim-Seienden), o dispunere a ceea ce se referă la calitatea de a fi descoperit (Darüber-bezuglich-seiner-Aufgedecktheit-Verfugen), chiar și atunci când eu nu mă aflu înaintea ei. Deoarece ființarea este permanentă, îmi este asigurată propria mea cunoaștere - și, din acest motiv, nu am nevoie să mă întorc întotdeauna la ea. Cu privire la ființarea care poate fi altfel, nu dețin nici o cunoaștere - și de aceea se poate afirma că istoricul (das Geschichtliche) nu poate fi propriu-zis cunoscut. Acest mod al lui ἀληθεύειν, propriu pentru ἐπιστήμη, este unul cu totul determinat și anume este, pentru greci, acel mod în care se întemeiază posibilitatea științei. În acest concept al cunoașterii este orientată întreaga dezvoltare ulterioară a teoriei științei până în ziua de astăzi.“

69 b. În *Erleben*, ființarea este *etwas Vor-gestelltes*,<sup>1</sup> trăirea însăși fiind corespondentul comprehensiunii științifice în registrul interior, prin modalitatea în care se raportează la lucrurile existente.

70a. Problema unei reflecții destinată să aprofundeze fundamentele metafizice ale științei epocii moderne Heidegger a preluat-o de la Kant, așa cum o dovedesc notele din 1937:<sup>2</sup>

„[...] există în cadrul istoriei filosofiei gânditori care au realizat și formulat într-un sens remarcabil reflecția asupra cunoașterii (*das Wissen*) înseși și, prin acest fapt, asupra științei. Pasul decisiv în reflecția asupra științei epocii moderne, așa cum ea se află în principiile ei, în pofida modificărilor actuale de conținut, a fost făcut de către *Kant*.

Știința este pentru Kant știința matematică a naturii în forma pe care a oferit-o *Newton*. În pofida acestui fapt, reflecția lui Kant asupra științei este în mod esențial *mai mult* decât o reflecție asupra acestei științe.”

71a. Prima ocurență a unui cuvânt cheie (deși preluat din terminologia curentă) pentru înțelegerea modului în care Heidegger își reprezintă decurgerea activității științifice: *das Vorgehen*, «procesul». Treptele parcursului sunt următoarele: 1. proiecția unei «scheme» (*Grundriss*) a fenomenelor naturii; 2. deschiderea unui domeniu de obiecte (prin care acestea devin astfel accesibile experienței) și 3. «metoda» (*Verfahren*) cunoașterii, ultimele două alcătuind, în îmbinarea lor, «rigoarea cercetării» (*die Strenge der Forschung*). Între aceste trei trepte nu există un raport direct de cauzalitate, ele presupunându-se în ordine inversă și răspunzând (de la prima către a treia) unele de celelalte.

<sup>1</sup> Cf. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, § 62: *Erleben*: Transformarea, aparținând uitării ființei, a faptului de a trăi (*Erleben*) însuși prin intervenție (*Machenschaft*) și «trăire» (*Erlebnis*) (p. 129)

<sup>2</sup> *Zur philosophischen Aktualität..., Die Bedrohung der Wissenschaft*, p. 13.



În această desfășurare a procesului cunoașterii poate fi descifrată aceeași dinamică a reprezentării fenomenelor pe care am constatat-o, cu caracter de generalitate, anterior (*infra* II, 3), dinamică care presupune radierea din sfera unui fenomen esențial, constituit de emergența și aplicarea proiectului, prin deschiderea unei domenii de obiecte, către actualizarea sa (sub raportul regulii și al legității) în experiența cunoașterii științifice prin intermediul metodei adaptate conform rezultatelor acestei activități. De semnalat, ca urmare, *circularitatea* definițiilor conceptuale utilizate de Heidegger, care, în definirea lor, coboară de la ceea ce este nedefinit către definit în trepte descendente care consistă în relații de definire, circularitate care este întemeiată pe o alta, esențială, a procesului cunoașterii înseși.

Deținând un punct definit de plecare, un centru proiectiv, cunoașterea nu rămâne niciodată simplă observare a lucrului și a fenomenelor, deoarece prin ea se produce *ab origine* un fenomen de centrare (și corespunzător, de parcelare) a realității conform cu o direcție univocă de mișcare, care invadează, irigă și inundă natura observatului. «Lucrurile *sunt* în măsura în care *sunt cunoscute*» nu înseamnă, în consecință, nimic altceva decât luarea la cunoștință a naturii procesului cunoașterii, proces susținut de o ignoranță elementară în privința lui «este», prezent în fiecare lucru cunoscut.

71b. Fundamentele și consecințele acestei priorități a metodei și a specializării care rezultă din ea sunt conexe în notele din 1937 cu înțelegerea «amenințării științei»:<sup>1</sup>

„Hotărâtorea și decisiva amenințare a științei este însă încercită:

1. Amenințarea autentică a științei survine din ea însăși și apare

---

<sup>1</sup> Zur philosophische Aktualität..., *Die Bedrohung der Wissenschaft*, pp. 8-10.

prin ea însăși. [...] Prioritatea metodei conduce la tehnicizarea științei, la o ordonare închisă în sine a procesului în care este vizat în prealabil tot ceea ce este obiectual (alles Gegenständliche). Acest fapt are ca urmare specializarea (Spezialisierung) [...] Prin prioritatea metodei și consolidarea ei ca tehnică se desăvârșește o lărgire crescândă a domeniului obiectelor ca atare și prin acest fapt, *înainte de toate*, distrugerea raportării la domeniul ființei (Seinsbereich), din care a fost eliminat spațiul obiectelor.

2. Această amenințare internă suportă în ziua de astăzi o intensificare esențială printr-o stare neobișnuită de criză a poporului nostru. Prin faptul că științele și procesul lor au fost folosite pentru realizarea planului cvadranual, ele suportă acea tendință, de altfel deja schițată în știința însăși, către tehnicizare și organizare a unei validări de un tip neobișnuit și care conduce la o întărire și rigidizare a poziției ei.

3. Îndreptarea decisă practico-tehnică a științei, de altfel tehnicizată intern, are ca urmare faptul că știința, configurată *astfel* în mod necesar, se vede ea însăși constrânsă la cea mai îngustă organizare, ce are de realizat supremația necesității trebuințelor vieții și economiei, a industriei. *Industria ia în stăpânire știința.*

Această prioritate nu este însă, în principiu, una nouă, ci ea este schițată în esența științei epocii moderne. Organizarea științei s-a apropiat ea însăși, în sine, și încă de multă vreme de caracterul de industrie.

4. Desprinderea științei de Universitate se transformă în amenințare a științei nu prin simpla trecere în industrie, ci, dimpotrivă, prin *absența «afirmării de sine» a Universității germane.*

Afirmarea de sine (die Selbstbehauptung) [...]: voința de a se supune pe sine însăși întrebării și de a se redobândi pe sine în sarcina ei autentică și într-o formă superioară.

5. Această absență reală a «afirmării de sine» a Universității și prin acest fapt, amenințarea științei, au fost în sfârșit consolidate prin faptul că acum necesitatea educării politice a celor crescuți după modelul «Führer»-ului este condusă în partid prin planuri de mare amploare“.

72. τὰ μαθήματα, «cele matematice» constituie acele lucruri considerate din punctul de vedere al generalității (date în prealabil față de lucrurile), al genului mai multor specii. Știința matematicii a redus această cunoaștere a particularului prin generalitate la

număr, rezervând raportul dintre genuri și specii exclusiv logicii. Din acest motiv, caracterul de număr nu poate însă cuprinde și nu poate defini niciodată complet natura matematicului, fiind doar o particularizare a lui. Cunoașterea prin generalitate, cunoașterea preexistentă, prealabilă, constituie ceea ce este esențial și propriu matematicului. Ea este o cunoaștere independentă de lucruri, neavând nevoie de ele decât pentru a se concretiza. Esențialul pentru mai multe lucruri diferite de aceeași natură (din aceeași specie) îl constituie *această* generalitate a lor, adică tocmai acel lucru care permite cuprinderea lor într-un întreg accesibil și stăpânirea lor. Evident, generalitatea, potențial vorbind, preexistă. Dar în cadrul fizicii și matematicii moderne, ea nu mai este gândită pornind de la lucruri, ci lucrurile *sunt* în măsura în care fac parte din această generalitate. În sensul afirmat de Heidegger, matematica este prin excelență o știință proiectivă. Faptul că fizica modernă este una matematică nu constituie, așadar, o calitate oarecare a ei, ci marchează o modificare esențială, ea dispune și fixează ca «schemă» generală a naturii, asemeni numărului din matematică, «deja-cunoscutul», o cunoaștere care, atât în fizică cât și în matematică, fără a fi independentă de lucruri, nu se mai sprijină și nu mai recurge la ele.

Prin faptul că prin relațiile descrise cu ajutorul aparatului matematic în fizica modernă sunt echivalate între ele mișcările, locurile și momentele timpului, nu este abandonată, în primul rând, specificitatea locurilor și a momentelor, ci dispare, înainte de toate, posibilitatea de a gândi spațiul, timpul, mișcarea, pornind de la locuri, momente și mișcări particulare, înlocuind această orientare firească cu cea inversă ei.

Orientarea în interiorul hărții locurilor și a succesiunii temporale este determinată acum nu de generalitatea (în sensul posibilității de asimilare) *provizorie* (tocmai pentru că susține și are în vedere *orientarea*) a caracterelor proprii unor segmente particulare ale spațiului și timpului, ci dimpotrivă, acestea din

urmă sunt nivelate și integrate în cadrul unei generalități *conservative*, date *înaintea* fenomenelor și ca urmare, în virtutea *ignorării* lor. Este așadar nejustificată interpretarea acestei înțelegeri a procesului cunoașterii, drept o apreciere conform căreia știința epocii moderne (fizica clasică, în particular) nu ar pleca de la fapte, de la experiență, ci ar fi dată, în măsura în care este una «matematică», *înaintea* ei. Dimpotrivă, ea se raportează nemijlocit la fapte și este extrasă din ele. La ceea ce ea a renunțat este însă *experierea*, faptul *continuu* al observării, nu experiența. Cu alte cuvinte, ea este într-adevăr *extrasă* din fapte, dar nu mai *decurge* din ele. *Funcția* lor, așadar, este una diferită.

73. Cercetarea nu este întemeiată pe calcul (Rechnung) și nu calculul este cel care îi conferă exactitatea (Exaktheit). Calculul este posibil tocmai deoarece acest domeniu al exactității a devenit accesibil și el constituie acest permanent racord la domeniul exactității, deschis printr-o schemă proiectată a naturii. Prin acest racord, cercetarea se asigură și se validează pe sine ca investigație exactă și adevărată. În științele umane, cercetarea, pentru a fi riguroasă, trebuie să devină inexactă, în măsura în care aici nu a fost deschis un domeniu al exactității și, ca urmare, procesul cercetării nu este înlesnit prin calculul exact.

74a. Cercetarea faptelor se exercită prin dispunerea și demonstrațiile necesare confirmării legii. Cu ajutorul acesteia din urmă, faptele, care sunt necunoscute (i.e. neobservate) sunt întemeiate prin ceea ce este cunoscut, anume prin ceea ce este *în prealabil* cunoscut, prin matematic. Iar la rândul său, acest cunoscut, legea însăși, este confirmată, reactualizată și conservată cu ajutorul faptelor. Această *circularitate*, nu caracterizează doar soliditatea și veridicitatea cercetării științifice, ci, în același timp, nivelarea și conservarea raportării la fenomene. În această circularitate, receptarea experienței este dizolvată undeva între fapte, din care legitatea este *definitiv* obținută, și lege, care nu se

mai poate ameliora decât prin observarea *altor* fapte, ce nu pot fi explicate satisfăcător cu ajutorul vechii descrieri a fenomenelor, adică prin formula matematică anterioară.

74b. În disciplina fenomenologică «experiența» este în directă legătură cu evidența. În orice investigație fenomenologică, diferența și dialectica dintre experiență și cel care experimentează este comprimată în problema constituirii actului cunoașterii prin atingerea unității pre-obiectuale a experienței. Interdependența evidenței de constituirea obiectului este, așadar, *questio juris*,<sup>1</sup> deoarece ea presupune principiul fundamental al gândirii critice, care este principiul primatului funcției (în sens kantian) asupra obiectului. Obiectele din cadrul domeniului sunt, ca urmare, forme ale acestei funcții.<sup>2</sup>

74c. Experimentului permite însă numai teoretic o disjuncție validă a posibilității rezultatului său. Teoretic, el poate confirma sau contrazice legea. În fapt, el fie o confirmă și atunci el contribuie

---

<sup>1</sup> Cf. H. KÖCHLER, *Die Subjekt-Objekt Dialektik in der transzendentalen Phänomenologie*, Meissenheim am Glass, 1974, pp. 90-94. De semnalat, formularea adiacentă pe care Hans Köchler o preia de la Aristotel (Anm. 429): τὸ δ' αὐτό ἐστὶν ἡ κατ' ἐνεργείαν ἐπιστήμη τῶ πρᾶγμα (De anima Γ 7, 431a); de asemenea, M. SCHELER, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, în *Zur Ethik und Erkenntnistheorie* (Schriften aus dem Nachlass, Bd. I), 1933, pp. 288-292.

<sup>2</sup> Cf. J. E. DOHERTY, *Sein, Mensch und Symbol. Heidegger und die Auseinandersetzung mit dem neukantianischen Symbolbegriff*, Bonn, 1972, în special pp. 18 și urm. De asemenea, E. CASSIRER, *Psychologie der symbolischen Formen I*, Berlin, 1923, p. 9. De notat însă faptul că, pentru Cassirer, forma obiectualității, în fiecare domeniu de obiecte, nu este legea unei sinteze statice, ci, mai curând, legea unui proces, a unei mișcări. Nu există un domeniu delimitat de la bun început al obiectivului, ci doar o ordonare determinată a construcției, un mod al înaintării de la forme elementare la forme complexe.

la stabilitatea schemei proiectate și la consolidarea validității cercetării științifice, fie o infirmă, o corectează, introducând variabile noi prin intermediul observării altor fapte, iar atunci, el contribuie, chiar mai eficace, la extinderea acceptării generale și a influenței *funcției* cercetării. Ca urmare, infirmarea unei legi nu conduce la destabilizarea și abandonarea noului *mod de a privi*, ci dimpotrivă, la întărirea și consolidarea lui, iar acest fapt se produce chiar și atunci când decizia asupra validității sau invalidității unei teorii este temporar suspendată.

Experimentul este instrumentul prin excelență al cercetării științifice și al perpetuării schemei naturii în cadrele științei moderne. În mod paradoxal, așadar, experimentul constituie mijlocul cel mai eficient prin care legitatea, adică «matematicul» științei, este verificat, reînstituit, confirmat și perpetuat. Acolo unde nu există un plan proiectat al naturii și un cunoscut prealabil, ca matematic, în cercetarea ei, adică acolo unde nu există fizică matematică, nu există nici experiment.

*Experimentum*-ul medieval și ἐμπειρία aristotelică sunt în mod esențial diferite de experimentul științei moderne deoarece atunci, dispunerea legității (reprezentată mai degrabă geometric, sub forma proporțiilor, decât aritmetic) nu producea încă, datorită *funcției religioase* a experierii, o atrofiere a organismului observării<sup>1</sup>. Reiterarea *parcursului* cunoașterii era o condiție a celei din urmă pe care nu o putea extirpa nici o dispunere a legității. Deși această legitate este *cunoscută*, *parcursul* trebuie iarăși și iarăși desăvârșit, deoarece acest *parcurs* nu este urmat în vederea *obținerii* legității. Cu alte cuvinte, experierea, ca atare, nu se epuizează prin concretizarea și captarea ei în cadrul unei formule în care ea se află concentrată, ci abia aceasta din urmă susține și articulează drumul experierii.

---

<sup>1</sup> cf. ne luăm îngăduința de a trimite pentru detalii la studiul nostru: „Cuantificarea cinematicii și integrarea dinamicii celeste: Galilei și Newton”, de apropiată apariție.

74d. Problema raportului dintre ἐμπειρία, *experimentum* și experimentul epocii moderne este tratată într-un mod similar în notele cuprinse în §§ 77-80 din *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Heidegger a preluat direct o mare parte a acestor note, nedestinate publicării, pentru redactarea prelegerii *Die Zeit des Weltbildes*.<sup>1</sup>

75a. În privința înțelesului aserțiunii *hypothesis non fingo* a lui Newton, trebuie mai întâi amintit faptul că în prima ediție din *Principia*, în debutul celei de-a III-a cărți: *De mundi systemate*, Newton plasează o serie de nouă propoziții, denumite *hypothesis*, dar care au însă rolul de principii sau *regulae philosophandi*. Șase dintre ele privesc structura sistemului solar, două dintre ele enunță principii metodologice iar cea de-a treia este un postulat al unității materiei care afirmă posibilitatea de a transforma orice corp într-un altul. Peste două decenii, în cea de-a II-a și cea de-a treia ediție din *Principia*, sensul termenului de *hypothesis* se cristalizează definitiv. Într-o scrisoare adresată editorului său Cotes, Newton îl definește ca „o propoziție care nu corespunde nici unui fenomen, nu este dedusă din nici un fenomen, ci este asumată sau presupusă fără nici o dovadă experimentală.”<sup>2</sup>

75b. Fixarea principiilor nu este, evident, arbitrară, însă atunci când se afirmă, așa cum o face Goethe sau Eliade de pildă, că între imaginația omului de știință care alege experimentele ce vor decide ulterior infirmarea sau confirmarea legii și imaginația artistului există o similitudine organică, nu se recurge, de asemenea, la o

---

<sup>1</sup> *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, §§ 77-80: *experiri-experientia-experimentum*—«Experiment», ἐμπειρία-Erfahrung-Versuch, pp. 159-166; observații folositoare asupra experimentului în cadrul științelor moderne se vor putea afla, de asemenea, la P. DUHEM, *Le Système du Monde* I, Paris, Hermann, 1913, p. 194sq.

<sup>2</sup> Cf. A. KOYRÉ, *Les Regulae philosophandi*, în *Etudes newtoniennes*, Gallimard, 1968, pp. 317-324.



analogie gratuită. Dimpotrivă, se consemnează o unitate indiscernabilă unei priviri superficiale. În mod fatal, recuperarea acestei unități obstrucționează însă receptarea unui alt aspect elementar: imaginația, cea «științifică» cel puțin, funcționează acum într-un cadru ferm precizat, în interiorul unei scheme proiectate a naturii, a cărei existență este solidară unei condiții proprii a omului într-o epocă determinată. În plus, exercitarea imaginației în cele două modalități de expresie este diferită.

Am încercat deja să indicăm faptul că realizarea cunoașterii, sub forma desăvârșirii *reiterative* a unui parcurs al experierii a fost deplasată în cadrul cunoașterii proprii epocii moderne, într-o căutare *exclusiv* a rezultatului cert (pe care fără îndoială că și vechea ἐπιστήμη îl pretindea) obținut în urmarea acestui parcurs. În consecință, este de presupus că, în același timp, teritoriul vizat de către imaginația care susținea realizarea acestui parcurs a cunoscut o deplasare similară.

Fără îndoială, ea continuă să funcționeze și în experimentul modern, numai că, prin felul în care ea «decide» alegerea faptelor hotărâtoare și, în consecință, prin felul în care ea contribuie la ameliorarea legii, ea se integrează în interiorul unui mecanism al cunoașterii în care, singură, legitatea, este cea vizată. Imaginației, care constituie *parcursul* prin care această legitate este obținută, nu îi mai este rezervată nici o *semnificație* în cadrul cunoașterii, ci doar rolul unui impuls, devreme ce parcursul este deja doar un etaj provizoriu în edificiul ei, destinat să conducă la obținerea legii. Rămâne însă problema de a vedea dacă și în ce măsură, la rândul ei, imaginația artistică mai răspunde exigențelor unei *funcții* comune, originare a imaginației și dacă, *în aceste condiții*, nu cumva ea nu devine astfel mai aptă de a evada din cadrele funcționale în care «imaginația științifică» alimentează acum procesul cunoașterii.

76. Comparabilul în decursul istoriei constituie «matematicul», ceea ce este deja-cunoscut (Schon—Bekannte)



în observarea faptelor istorice. Domeniul deschis prin planul proiectat al istoriei îngăduie apariția explicației istorice și contabilizarea prin calcul a înțelesului în cadrul criticii izvoarelor. Înțelesul, ca legătură explicativă și deplin cuprinzătoare a faptelor, este instituit și păstrat ca schemă a istoriei. Faptele se produc și *sunt* în funcție de această legătură, de intercondiționarea lor și contribuie direct la confirmarea și reactualizarea ei. În *Considerații inoportune* (II, 6), Nietzsche privea istoria ca o mărturie elocventă și durabilă a faptelor exemplare, a modelelor formative și creatoare de personalități viitoare, iar modelul său era, în această privință, Plutarh. Dimpotrivă, în explicația nelimitată și irepresivă a legăturilor în istorie, exemplarul, respectiv, «ceea ce este suprem în istorie» este măsurat și condiționat prin intermediul comunului și derizoriului și ca urmare, explicat și izolat ca o simplă și nesemnificativă excepție.

77. Ar fi naiv să ne închipuim că procesul cunoașterii, specializat în branșele restrânse și izolate ale cercetării științifice, ar putea corespunde unei etape pregătitoare, intermediare de analiză, și ar avea drept scop, generalitatea unei sinteze viitoare, în care aceste branșe își vor comunica și împleti în mod necesar și deplin rezultatele. Această avansare neconținută, acest progres al preciziei, al meticulozității, al nesfârșitei și mereu reînnoitei analize are ca fundament tocmai specializarea însăși, particularizarea și parcelarea originară a științelor, ca urmare a delimitării domeniilor deschise și devenite accesibile în natură și în istorie. Practica specializării nu constituie așadar o consecință secundară și neglijabilă a procesului teoretic al cunoașterii, ci fragmentarea inițială a ființării devenită obiect al cercetării științifice, altfel spus, tocmai fisurarea în teritorii izolate a unității observării naturii și a istoriei este fundamentul și temeiul prim al procesului cunoașterii. Ea determină, de asemenea, extinderea nelimitată a verificării și comunicării rezultatelor cercetării, un

fenomen care este departe de a constitui doar efectul ramificării continue și progresive a cunoașterii.

78a. O cercetare arheologică sau istorică activă, adică care funcționează dinamic prin stabilirea permanentă și explicativă a conexiunilor conform unei scheme universale de fixare a legăturilor între fenomene este mai apropiată, din punctul de vedere al procesului cunoașterii, de o cercetare aparținând științelor exacte, cercetare care racordează într-un mod similar fenomenele luate în calcul la o schemă prealabilă, decât de o cercetare din aceeași sferă, istorică ori arheologică, dar care se limitează deliberat la acumularea succesivă și izolată a datelor proprii. Cea dintâi urmează un parcurs în vederea obținerii a ceea ce este dinainte dat, anume a legității fenomenelor, în vreme ce, cea de-a doua urmează un alt parcurs, care nu mai vizează obținerea legității numai pentru că, în genere, de multă vreme, nu mai vizează nimic, în afara propriei desfășurări.

78b. Într-un dialog scris în primăvara anului 1945, Heidegger pune față în față trei perspective: cea a unui cercetător (Forscher), a unui învățat (Gelehrte) și a unui înțelept,<sup>1</sup> a căror confruntare dezvăluie în mai multe rânduri raportul descris în acest paragraf. Vom regăsi aici încercarea de a înlocui, în cadrul procesului reflecției, căutarea insistentă a adevărului cu persistarea în întrebare și cu preeminența «ascultării» (Hören).<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Αγγιβασίη, *Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen*, în *Feldweg-Gespräche* (1944/45), GA Bd. 77, Klostermann, 1995, pp. 3-157, în special pp. 12-39.

<sup>2</sup> *ibid.*, p. 120. În această privință, referința aleasă de către Heidegger este orientativă în privința înțelegerii sensului acestei modificări. Ea consistă în *Rede der Unterweisung* a lui Meister Eckhart, de la care, de altfel, este preluat termenul de «Gelassenheit» (p. 109).

79a. De notat, de asemenea, că în Discursul de Rectorat din 1933 și în prelegerea dedicată tratatului lui Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), prelegere ținută cu doi ani înaintea conferinței de față, Heidegger definea principiile propriiei sale reflecții asupra esenței Universității germane. În acest fel el se înscria în interiorul unei tradiții care începând cu Kant, în *Die Streit der Fakultäten*, cuprinde o serie de texte canonice asupra Universității germane aparținând lui Humboldt, Hegel și în primul rând lui Schelling.<sup>1</sup>

79b. Problema separării științei unitare în disciplinele de școală a fost abordată, de asemenea, în prelegerea expusă la Marburg în iarna lui 1928:<sup>2</sup>

„În ceea ce privește școala (i.e. filosofia de școală) sarcina ei consistă însă, în continuare, deoarece ceea ce se afla la rădăcina acestui mod de a filosofa s-a pierdut, în a îmbina într-un mod oarecare materialul larg deschis și dispers, astfel încât filosofia să devină accesibilă oricui și să poată fi imitată de către oricine. Tot ceea ce era crescut din întrebările cele mai diferite – nelegate în exterior, dar cu atât mai înrădăcinate intern – devine acum dezrădăcinat, adunat potrivit punctului de vedere a ceea ce poate fi învățat și predat în compartimente separate. Legătura izvorâtă înainte din rădăcina însăși a fost înlocuită prin ordinea din interiorul ramurilor și disciplinelor de școală.”

---

<sup>1</sup> Cf. J.-M. VAYSSE, *Heidegger et l'essence de l'Université allemande, Martin Heidegger: Cahier de l'Herne* (ed. M. Haar), Ed. de l'Herne, 1983, pp. 497-512; cf. *Über das Wesen der Universität und der Akademischen Studiums* (SS 1919), în *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA Bd. 56/57, Klostermann, 1987, pp. 205-214.

<sup>2</sup> *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, *Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (1929/30), Klostermann, 1989, p. 53 și, în general, pentru

De asemenea, treizeci și opt de ani mai târziu în dedicația către Eugen Fink, la cea de-a șaizecea aniversare:<sup>1</sup>

„Filosofia se diseminează în științele de sine stătătoare. Ele se numesc: logică, semantică, psihologie, antropologie, sociologie, politologie, poetologie, tehnologie. Odată cu dizolvarea în științe, filosofia s-a desprins printr-o unificare de un tip nou a tuturor științelor. Superioritatea științelor printr-o trăsătură fundamentală, dominând în ea însăși, se desăvârșește prin apariția a ceea ce se încearcă a se extinde sub numele de cibernetică. Acest eveniment a fost încurajat și accelerat prin faptul că știința modernă îl întâmpină în virtutea propriului ei caracter fundamental.

Nietzsche a exprimat această trăsătură fundamentală a științei moderne un an înaintea prăbușirii sale (1888), printr-o singură propoziție:

«Nu victoria științei este ceea ce distinge secolul nostru, al XIX-lea, ci victoria metodei asupra științei» (*Der Wille zur Macht*, n. 466).“

79c. Fenomenul prin care se manifestă plenar și insistent această obiectivare a ființării în cadrul cercetării îl constituie inserarea, irigarea, penetrarea ființării și a observării ei prin formele diverse ale metodei cercetării, care, prin intermediul instituțiilor, al organizării, al producerii pe scară largă a instrumentelor de calcul și de comunicare, își asigură, verifică și consolidează preeminența ei asupra obiectului cercetării.

---

formarea disciplinelor de școală (logică, fizică, etică) ca rezultat al decăderii modului autentic de a filosofa, în special în ceea ce privește filosofia platonice și aristotelică, vezi pp. 52-56; cf. *Brief über den Humanismus*, Klostermann, 1981 (în ed. rom. *Repere pe drumul gândirii*, trad. G. Liiceanu și Th. Kleininger, Ed. Politică, 1988, p. 333).

<sup>1</sup> *Für Eugen Fink zum sechzigsten Geburtstag*, *ibid.*, pp. 534 și urm.

79d. Este neîndoios o altă naivitate aceea de a accepta *ad litteram* pretenția general răspândită în lumea academică, potrivit căreia activitatea cercetării reprezintă o activitate în «folosul comun», care servește binele general și public și care se cuvine, ca urmare prețuită și sprijinită ca atare. Cu ajutorul perceperii și acceptării pasive a acestei pretenții iluzorii se pregătește, fără a avea niciodată conștiința deplină a acestui fapt, doar un teren mai nivelat și condiții tot mai favorabile în vederea penetrării ființării de către variile forme, devenite sub multiple aspecte imperceptibile, ale *metodei* științifice.

De asemenea, este o iluzie chiar mai gravă aceea de a crede, așa cum a făcut-o Scheler, că această dominare și acest control al naturii prin cercetarea științifică își află o contraparte și o compensare deplină în «desăvârșirea de sine» pe care o vizează prin cunoaștere omul modern. Prin perpetuarea acestei iluzii se izbutește extinderea acestui control, a calculului și a dominării, inclusiv asupra perceperii și acumulării interioare a evenimentelor, acumulare care devine astfel controlată și justificată printr-un imperativ fals, dar nu mai puțin activ și influent, al desăvârșirii de sine. Această opinie nu-i aparținea, neîndoios, numai lui Scheler și ea a devenit un pandant al ideologiei științifice moderne, anume unul dintre acele aspecte fundamentale care alcătuiesc pretenția autonomiei cercetării. Probabil că numai datorită insensibilității și pasivității devenite grandioase a conștiinței moderne, această pretenție nu își relevă direct, prin propria ei manifestare, inconsistența, artefactul și vacuitatea elementare. Prin iluzia devenită constitutivă a dobândirii unei educații și a alcătuirii unei identități, niciodată suficientă și nicăieri realizată, se înlesnește într-un mod frapant, de această dată în rândul disciplinelor umaniste, lărgirea mereu sporită a sferei de influență a procesului științific, consolidarea și recunoașterea generală a metodei și mijloacelor sale de control drept instrumente valide și inepuizabile de producere exponențială a identității, de coagulare, realizată circular și devenită ilimitat fragmentară, a conștiinței.

80a. Într-una dintre conferințele ținute la Brem în 1949, Heidegger așează în conexiune calculul și capacitatea de a fi calculată a naturii și a cursului ei cu reprezentarea ei ca *Bestand*, ca «fond (disponibil)», în vederea exploatării:<sup>1</sup>

„Pentru știința naturii ceva este prezent numai dacă el devine în prealabil capabil de a fi calculat și numai în măsura în care el este astfel. Capacitatea de a fi calculat a cursului naturii, care servește drept criteru de referință, constituie capacitatea naturii, conformă dispunerii prealabile, de a fi atrasă ca fond (disponibil) în vederea unui rezultat oarecare (als Bestand eines Erfolgs). Dacă această capacitate de a fi calculată se desprinde ca univocă și certă și din acest motiv, conceptibilă exclusiv din punct de vedere statistic, esența naturii, permisă de esența tehnicii, se modifică sub forma unui fond disponibil [...].“

Natura nu mai reprezintă o situare-opozitivă (*Gegen-stand*), ci acest opozitiv devine dimensiunea unilaterală și se desprinde astfel din condiția sa de «opus» în măsura în care «oponentul» său, *subjectum*-ul epocii moderne se dizolvă, este abolit și obliterat în uniformitatea și ilimitatul dispunerii (*Stellen*) ca atare, devenită unitară și omogenă, o reunire incondiționată a simplei dispunerii, univoce, intensionate și vide a naturii.

80b. Prin intermediul calculului științific al naturii și al istoriei, formația *viitoare* a acestora din urmă este prevăzută matematic prin intermediul schemei proiective. Natura va confirma permanent un deja-cunoscut, principiile ei matematice de reproducere exactă, excepția constituind-o doar introducerea unor noi necunoscute în ecuații, deci disecarea progresivă prin

---

<sup>1</sup> *Einblick in das was ist* (Bremer Vorträge 1949), în *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA Bd. 79, Klostermann, 1994, p. 43.

care noi microvariații ale naturii sunt captate de procesul cercetării, iar istoria se va subordona și de acum înainte planului explicativ al conexiunilor, care va permite condiționarea și justificarea evenimentelor viitoare din starea prezentă de lucruri. Ceea ce este prin propria lui natură impalpabil și sustras reprezentării, viitorul, este astfel calculat și înregistrat, devenind o dimensiune între altele a reprezentării explicative. Funcția originară, proiectivă a temporalității, deschiderea stării prezente către ceea ce este prin excelență neobiectivabil devin irecognoscibile. Fiecărui eveniment îi este retrasă recunoaștea propriei sale naturi, *funcția* sa elementară, pentru a-l stabili și încarcera în explicarea particularului său, a propriei evanescențe.

80c. *Regulile* lui Descartes constituie, de asemenea, în această privință, o scriere exemplară. Natura cunoașterii, a experienței și metodei, sunt probleme tratate în primele patru «reguli de îndrumare a minții»:

I. Regula: “*Studiorum finis esse debet ingenii directio ad solida et vera de iis omnibus quae occurent proferenda judicia*”, «Ținta cercetărilor trebuie să fie de a ne îndruma mintea către rostirea unor judecăți întemeiate și adevărate cu privire la *toate lucrurile care se înfățișează*» (s. n.)<sup>1</sup> *iis omnibus quae ocurent* - cunoașterea teoretică este concepută ca întreg și ea este cunoaștere numai în măsura în care reproduce acest întreg.<sup>2</sup>

II. Regula: “*Circa illa tantum objecta oportet versari, ad quorum certam et indubitatam cognitionem nostra ingenia videntur sufficere*”, «Nu trebuie să cercetăm decât acele lucruri

---

<sup>1</sup> DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii* (ed. rom. Humanitas, 1992, tr. C. Noica), regula I (p. 137). Expunerea celor patru reguli urmează în continuare traducerea acestei ediții.

<sup>2</sup> cf. K. JASPERS, *Descartes und die Philosophie*, Berlin, de Gruyter, <sup>3</sup>1956, p. 44



pe care mintea noastră pare a le cunoaște în chip neîndoielnic.» Cunoaștere este numai ceea ce este *deja cunoscut*, ceea ce, cunoscut fiind, este recunoscut. Ceea ce nu constituie *cognitio certa et indubitata* nu constituie cunoaștere autentică, ci este doar *cognitio probabilis*. Întrebarea fundamentală este înțeleasă în cea de-a treia regulă ca fiind cea privitoare la principiile asigurării cunoașterii, la certitudinea cunoașterii.<sup>1</sup>

III. Regula: “Circa objecta proposita, non quid alii senserint, vel quid ipsi suspicemus, sed quid clare et evidenter possimus intueri vel verto deducere, quaerendum est; non aliter enim scientia acquiritur”, «Trebuie să căutăm în lucrurile ce ni se înfățișează, nu regăsirea a ceea ce au gândit alții asupra-le, nici ipotezele noastre, ci aceea ce *poate fi văzut dintr-o dată*, lămurit, sau *poate fi dedus* cu certitudine; aceasta e calea prin care se dobândește știința» (s. n.). *Intueri* și *deducere* sunt cele două modalități ale noii forme a cunoașterii.

IV. Regula: “Necessaria est methodus ad reum veritatem investigandam.”, «E nevoie de metodă în cercetarea adevărului din lucruri». Metoda nu mai este înțeleasă drept urmarea treptelor expunerii și ale demonstrației, o îmbinare a părților teoriei sub forma unei *summa scolastica*, ci caracterul esențial și intern al gândirii înseși. Regula constituie afirmarea teoretică eminentă a unității dintre gândire și metodă, a preeminenței metodei în interiorul cunoașterii.<sup>2</sup>

80d. Problema încheierii metafizicii odată cu Nietzsche, este o problemă abordată și exploatată abundant în cele patru

---

<sup>1</sup> Cf. R.A. ALMEIDA, *Natur und Geschichte; Zur Frage nach der ursprünglichen Dimension abendländischen Denkens vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung zwischen Martin Heidegger und Karl Löwith*, Meissenheim am Glass, 1976, pp. 54-56; cf. W. ROD, *Zum Problem der Premier Principe in Descartes' Metaphysik, Kant-Studien*, 51 (1960), p. 765.

<sup>2</sup> Cf. R.A. ALMEIDA, *ibid.*, pp. 56-59.



prelegeri dedicate, între 1937 și 1942, gândirii lui Nietzsche.<sup>1</sup>

Obiecțiile pe care Nietzsche le adresează lui Descartes sunt, potrivit lui Heidegger, fie fără obiect, fie situate pe terenul unui acord prealabil, sub raport metafizic, cu filosoful francez. Reproșându-i lui Descartes de a fi sprijinit certitudinea sa primă, *ego cogito*, pe o serie de presupuneri inacceptabile cu privire la *cogitatio* și *existentia*, Nietzsche ignoră faptul că acestei obiecții Descartes îi oferise deja un răspuns în *Principia Philosophiae*: “ Ubi dixi hanc propositionem ego cogito, ergo sum, esse omnium primam et certissimam, [...] non ideo negavi quid ante ipsam scire oporteat, quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo [...]” (ed. Adam et Tannery, VIII, 8). Tot astfel, afirmând că prin *cogito, ergo sum*, «subiectul» este instituit de către Descartes drept condiție și cauză a «gândirii», în vreme ce el afirmă dimpotrivă, că «gândirea» este cauza atât a «subiectului», cât și a «obiectului» și a «substanței cugetătoare», Nietzsche, este de părere Heidegger, trece sub tăcere că aceasta este, nuanțată satisfăcător, și poziția lui Descartes.<sup>2</sup>

81a. Evident, *ego* al epocii moderne (*subjectum* – *das Unterlegte, das Unterworfenen*<sup>3</sup>) nu este un moștenitor direct al concepției antice grecești despre om pentru că, deși există o continuitate incontestabilă, etapele parcurse obstrucționează

---

<sup>1</sup> cf. *inter alia*, D.V. PICOTTI, *Die Überwindung der Metaphysik als geschichtliche Aufgabe bei Martin Heidegger*, Inaugural-Diss., München, 1969, în special pp. 186 și urm.

<sup>2</sup> Cf. J. TAMINIAUX, *Lectures de l'ontologie fondamentale, Essais sur Heidegger*, Jérôme Milon, Grenoble, <sup>2</sup>1995, p. 220sq.

<sup>3</sup> Cu privire la *subjectum*-υποκειμενον, Nietzsche II, pp. 141 și urm., *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, în *Holzwege*, Klostermann, <sup>7</sup>1994, p. 243

reconstituirea diferenței elementare. ζῶον este în gândirea greacă o varietate de φύσις, un mod al emergenței, al ecloziunii. Zeii înșiși pot fi numiți, din acest motiv, ζῶα. Ideea unei unități a concepției eline (până în epoca elenistică) privitoare la natura omului a fost înțeleasă și poate fi acceptată numai din această perspectivă.<sup>1</sup>

Pentru diferența dintre *ego* și *subjectum*, sunt folositoare observațiile lui Hans Köchler, care atrage atenția asupra deosebirii dintre concepția asupra eului la Heidegger față de cea a lui Husserl.<sup>2</sup> Acesta din urmă îl explică ca *irelativ* și îl instituie ca punct de reper absolut (el vorbește de o *Verabsolutisierung des eigenen Bewußtsein*). Pentru Heidegger, eul este conceput numai prin raportare dialectică la altul, la non-eu, izolarea conștiinței și cantonarea în problema constituirii obiectului rămânând încă o problemă «metafizică». Potrivit lui Kochler, în special ignorarea, din perspectiva teoriei cunoașterii, a dualismului experienței l-a condus pe Husserl l-a ipostazierea subiectului și la gândirea conștiinței exclusiv în termeni de «constituire» (Konstitution) a obiectualității, condiție necesară, însă nu suficientă a descrierii integrale a experienței.<sup>3</sup>

81b. Termenul de «image a lumii» (Weltbild) a fost întrebuințat mai întâi în științele umane germane către sfârșitul veacului trecut. Max Weber, de pildă, se referă la «raționalizarea» *Weltbild*-ului în vechiul iudaism, în vreme ce Rudolf Bultmann

și succint, în *Über das Wesen und Begriff φύσις bei Aristoteles* (ed. rom. în *Repere pe drumul gândirii*, p. 233); cf. J. LOSCERBO, *Being and Technology, A Study in the Philosophy of Martin Heidegger*, Phaenomenologica 82, Martinus Nijhoff, 1981, pp. 63 și urm.

<sup>1</sup> cf. M. HAAR, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Jérôme Milon, Grenoble, 1990, pp. 127-130.

<sup>2</sup> H. KOCHLER, *ibid.*, pp. 11 și urm.

<sup>3</sup> H. KOCHLER, *ibid.*, p. 19.

și Ernst Troeltsch vorbesc de un *Weltbild* al antichității în deosebire de cel al altor epoci. Heidegger însuși, pentru a cărui întrebuintare a cuvântului acestea din urmă sunt, în mod evident, inadecvate,<sup>1</sup> afirma în 1929, în *Vom Wesen des Grundes*, pe baza analiticii din *Sein und Zeit*,<sup>2</sup> că *Dasein*-ul este *weltbildend*,<sup>3</sup> fără vreo referire explicită la epocile istorice, referire incontestabilă în 1938.<sup>4</sup>

83. Ființa este concepută în metafizica Evului Mediu drept *esse per participationem*. Gândirea medievală creștină se orientează așadar după dualismul dintre Creator și lucrurile create, *ordo divinus*. Materia este concepută ca un *medium* al creației și ea nu împiedică, ci dimpotrivă, mijlocește, favorizează, în ordine ierarhică, perceperea Divinității în lucrurile create, *vestigia dei*. Ele sunt oarecum o oglindă nelimitată, astfel încât prezența omului este gândită ca mărturie consubstanțială întregii creații, echilibru conciliator al tensiunii ei ierarhice. Cunoașterea este aici *ființa* însăși, în măsura în care ea este înțeleasă ca realizare

---

<sup>1</sup> Heidegger considera de asemenea drept un anacronism titlul (și implicit perspectiva) celebrei lucrări a lui Jakob Burkhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, deoarece deși rădăcinile conceptului de «cultură» sunt adânc înfipite în antichitatea creștină și romană, întrebuintarea sa în contextul «cultivării» este însă în întregime modernă (*Parmenides*, Freiburger Vorlesung WS 1942/43, GA Bd. 54, Klostermann 1982, p. 134).

<sup>2</sup> *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, <sup>2</sup>1929, § 14: Die Idee der Weltlichkeit der Welt überhaupt, pp. 63-66.

<sup>3</sup> *Vom Wesen des Grundes* (1929), (în ed. rom. *Repere pe drumul gândirii*, p. 115); de asemenea tematica face obiectul unei prelegeri încă inedite, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Der Weltbegriff* (Freiburger Vorlesung WS 1929/30).

<sup>4</sup> Cf. J.A. BARASH, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, *Phaenomenologica* 102, Martinus Nijhoff, 1988, pp. 276 și urm.

a potențialităților cuprinse în lumea creată, ca desăvârșire a ei, omul însuși fiind *imago dei*. Din acest motiv, în lumea medievală creștină actul de cunoaștere este o neconținută și progresivă luare la cunoștință a similitudinilor (i.e. oglindirii) existente în natură, *analogia entis*.<sup>1</sup>

84. De asemenea, tema «răsturnării platonismului» de către Nietzsche este o temă recurentă în multe dintre prelegerile lui Heidegger și cu precădere în cele dedicate gândirii lui Nietzsche.<sup>2</sup>

86a. Relația dintre știință și *Weltanschauung* se găsește la rândul ei abordată din aceeași perspectivă în notele din 1937.<sup>3</sup>

86b. Emergența perspectivei antropologice și a disciplinei antropologiei se află pentru Heidegger în stransă conexiune cu reprezentarea omului ca *subjectum* și a lumii ca *Bild*. Problema acestei perspective a fost abordată pe larg în celebra *Brief über dem Humanismus*, dar, mai întâi, cu două decenii în urmă, în prelegerea dedicată tratatului lui Schelling, *Über das Wesen der menschliche Freiheit*:<sup>2</sup>

„Cel mai important între toate punctele de vedere asupra obiecției «antropomorfiste» este acela că se admite acest fapt din capul locului, ceea ce în general conduce înțelegerea pe terenul unde totul este apreciat potrivit formei omului.

Potrivit însă acestei concesi și în raport cu ea ia naștere mai întâi întrebarea. Obiecția «antropomorfistă» se expune pe sine însăși celor

---

<sup>1</sup> Cf. R.A. ALMEIDA, *ibid.*, pp. 30-37.

<sup>2</sup> Cf. *inter alia*, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*, pp. 122-124. Câteva referințe adiacente se vor găsi și la J. STAMBAUGH, *Thoughts on Heidegger*, Washington, 1991, pp. 137-156.

<sup>3</sup> cf. *Zur philosophischen Aktualität...*, *Die Bedrohung der Wissenschaft*, pp. 15-17.

mai precise contraobiecției prin faptul că ea se mulțumește cu propria sa constatare. În spatele ei se află convingerea, neanalizată mai departe, că fiecare știe ceea ce este omul în genere. Însă ceea ce este de neacceptat în antropomorfism nu este faptul că el se orientează în general după forma omului, ci că el ia această măsură ca de la sine înțeleasă și întemeierea și determinarea sa mai apropiată drept superfluă. În același mod, el își îngăduie, de asemenea, obiecția împotriva «antropomorfismului», numai cu deosebirea că el respinge această unitate de măsură. Însă ridicarea întrebării nu vine nici din partea adeptului antropomorfismului comun, nici de la cel care îl respinge: dacă nu cumva această unitate de măsură este necesară și de ce este astfel. Reflecția a fost dusă până într-acolo încât, în urma controversei, se observă dacă în antropomorfism se află sau nu întrebări esențiale și dacă ele nu aparțin unui cu totul alt teren.

Numim câteva dintre acestea:

1. Poate gândirea și cunoașterea umană să se exercite vreodată, în genere, altfel decât printr-o raportare statornică la existența umană (*menschlichen Dasein*)?<sup>1</sup>

2. Urmează de aici că omul rămâne în acest sens «unitatea de măsură» fără a rezulta mai departe o umanizare (*Vermenschlichung*) a tot ceea ce poate fi cunoscut și știut?

3. Nu urmează mai curând și în prealabil că *înainte de orice* trebuie să fie ridicată întrebarea cine este omul?

4. Nu trece fiecare determinare esențială a omului – cum deja o indică, singură, întrebarea cine este el – deasupra acesteia, tot atât de sigur precum fiecare cunoaștere a absolutului cade dedesubtul ei?

5. Nu urmează de aici în mod imperios că locul pentru determinarea esenței omului nu este nici omul, pe care fiecare îl cunoaște deja,

---

<sup>1</sup> În cadrul acesteia din urmă, HEIDEGGER stabilește o distincție fermă între faptul de a trăi, trăirea propriu-zisă (*Erleben*) și «trăire» (*Erlebnis*), care este legată de reprezentarea și obiectualizarea ființării. Aceasta din urmă constituie una dintre condițiile de posibilitate ale antropologiei; vezi *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, § 69: *Das Erlebnis und die Anthropologie*, p. 134.

nici, de asemenea, ne-umanul (das Nichtmenschliche), dar și tot atât de puțin absolutul, în care se crede fără a se ajunge mai departe la vreun acord?

6. Nu ființează omul într-un astfel de mod, încât el este cu atât mai original el însuși, cu cât el nu este nemijlocit doar și nici înainte de toate el însuși<sup>1</sup>?

7. Dacă omul – ca ființarea care nu este doar ea însăși – este luat ca unitate de măsură, ce se numește atunci umanizare? Nu se numește tocmai opusul a ceea ce reproșă obiecția anterioară?“

Debarata Sinha observa în 1989 într-o comunicare dedicată perspectivei asupra antropologiei a lui Heidegger:

„Este cu toate acestea demn de a fi amintit faptul că leit-motivul opoziției lui Heidegger față de antropomorfismul de orice fel – de asemeni în forma doctrinară a «filosofiei vieții» ori a «personalismului» – a fost văzut ca fiind avertismentul său statornic față de conceperea unui «sâmbure» (Kern) al realității umane în forma ființării ca un mod al lucrului (Dinges).”<sup>3</sup>

- 
- <sup>1</sup> În *Heidegger et l' essence de l' homme*, M. HAAR glosează într-un comentariu exegetic: „Omul modern nu a uitat doar «ființa», altfel spus, faptul că puterile sale nu țin de el însuși, nu a uitat așadar numai faptul că el nu le poate domina ignorându-le, ci a pierdut facultatea de a fi uimit de el însuși și de a se înspăimânta în fața propriei sale puteri“ (p. 212).
- <sup>2</sup> *Schellings Abhandlung uber das Wesen der menschlichen Freiheit* (1935), Max Niemayer, Tübingen, 1971, pp. 196 și urm; pornind de la reflecția kantiană, HEIDEGGER analizează încă din 1929 posibilitatea unei «antropologii filosofice» clădită pe fundamente metafizice (*Kant und das Problem der Metaphysik*, §37: Die Idee einer philosophischen Anthropologie, Fr. Cohens Verlag, Bonn, 1929, pp. 199-204).
- <sup>3</sup> D. SINHA, *Zu Heideggers Wendung der anthropologischen Frage*, în *Zur philosophischen Aktualität...*, Bd. I, p. 103; cf. G. KRÜGER, „Martin Heidegger und des Humanismus“, *Theologische Rundschau*, Neue Folge 18 (1950), p. 157.

Michel Foucault, la rândul său direct influențat de lectura lui Heidegger, situa emergența antropologiei în aceeași corespondență cu apariția unei problematice a omului (adică cu apariția omului ca *subjectum*), în propria sa arheologie a epocii moderne. Racordul acestei apariții la înțelegerea ființei, esențial pentru Heidegger, este însă inexistent la Foucault și ca urmare acesta din urmă poate întrezări pur și simplu odată cu dispariția acestei perspective (obținută la începutul epocii moderne printr-o amplă schimbare în cadrul «dispozițiilor cunoașterii») eliberarea de problemele ridicate de către ea, ceea ce pentru Heidegger nu ar putea constitui, în mod evident, decât o reînnoită *Seinsvergessenheit*. Iată cuvintele lui Foucault din *Les mots et les choses*:

„Este posibil ca Antropologia să constituie dispoziția fundamentală care a comandat și condus gândirea filosofică începând cu Kant și până în zilele noastre. Această dispoziție este esențială, pentru că face parte din istoria noastră; însă ea este pe cale să se dizolve sub ochii noștri, căci începem să recunoaștem și să denunțăm, în mod critic, în ea deopotrivă uitarea deschiderii care a făcut-o posibilă și obstacolul ce se opune cu încăpățănare unei gândiri viitoare. Tuturor acelor care mai vor, încă, să vorbească despre om, despre domnia și despre emanciparea lui, tuturor acelor care mai pun întrebări cu privire la esența omului, tuturor acelor care vor să pornească de la om pentru a accede la adevăr, tuturor acelor care, dimpotrivă, reduc orice cunoaștere la adevărurile proprii omului însuși, tuturor acelor care refuză să formalizeze fără a și antropologiza, care nu vor să mitologizeze fără a demistifica, care nu vor să gândească fără a gândi imediat că acela care gândește este omul, tuturor acestor forme de reflecție deviată și deformată nu putem să le opunem decât un răs filosofic, adică, în mare măsură, tăcut“<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966 (ed. rom. Ed. Univers, 1996, trad. B. Ghiu și M. Vasilescu, p. 401).



87a. Faptul că în epoca modernă omul devine *subjectum* iar lumea se obiectivează ca imagine constituie un fenomen unitar și omogen, în care aceste două aspecte se presupun și nu pot fi concepute independent unul de celălalt. Dacă omul a mai fost situat în centrul ființării, ca măsură a lucrurilor, în epoca clasică a Greciei antice și în vremea Renașterii, el nu a devenit nicăieri însă, în aceste perioade, *subjectum*-ul epocii moderne, în primul rând deoarece exaltarea sau negarea puterii nelimitate de cunoaștere a omului și afirmarea cognoscibilității depline a misterelor naturii, în vremea Renașterii, sau a incognoscibilității lor, de către sofștii elini, nu a condus niciodată la aprecierea lor și a lumii în ansamblu pornind de la datele și scopurile imediate ale omului, iar elementele științei renascentiste, moștenitoare a științei antichității, nu au transformat-o niciodată pe cea dintâi în calcularea matematică a ființării pe baza experimentelor, care caracterizează știința modernă.

88a. Înțelegerea nemăsuratului (*das Riesenhafte*) drept cantitativul privit ca o calitate autonomă, este expusă într-un mod similar în notele din *Beitrage zur Philosophie (Vom Ereignis)*<sup>1</sup>.

În privința corectei înțelegeri a acestui «nemăsurat» care șterge distanțele, Heidegger afirma într-una dintre conferințele din 1949: „Hotărâtor nu este faptul că depărtările (*die Entfernungen*) se reduc cu ajutorul tehnicii, ci acela că *apropierea* (*Nahe*) lipsește.”<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, § 70: *Das Riesenhafte*, pp. 135-137. Aici Heidegger se întreabă: „De ce caracterul nemăsurii (*das Riesenhafte*) nu cunoaște prisosul (*Überfluss*)? Deoarece el izvorăște din trecerea sub tăcere (*Verheimlichung*) a unei lipse și pune în lumină o aducere neobstrucționată la cunoștință a unei posesiuni (*einer ungehemmter Veröffentlichung eines Besitzes*)“ (p. 137).

<sup>2</sup> *Einblick in das was ist*, în *Bremer und Freiburger Vorträge*, p. 45. Implicit, pentru faptul că tehnica nu constituie prin ea însăși o amenințare la adresa



88b. Pentru Heidegger această modalitate de înțelegere este conexată cu transformarea comprehensiunii ce implică actul reprezentării într-o înțelegere intuitivă (voeîv, Vernehmen), care este înainte de toate «atenție» și «ascultare».<sup>1</sup>

89a. În *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Heidegger tratează pe scurt problema relației dintre esența poporului și cea a *Da-sein*-ului<sup>2</sup>. Pentru Heidegger poporul are ca esență proiecția originară a propriei sale tradiții în viitor și este determinat în existența sa, inclusiv în raport cu celelalte popoare, printr-o proprie înțelegere a ființei și a Divinității, iar alcătuirea sa rezultă din conjugarea unui teritoriu (unui element anistoric) cu o perioadă determinată de timp. Alegerea poemului lui Hölderlin în finalul prelegerii este determinată de înțelegerea acestei esențe ca dependentă de această lungă durată a desfășurării sale, ce poate dura veacuri întregi și de întrevederea, arareori exprimată, a sfârșitului ei.

89b. Atitudinea «mobilizării totale» este «incomparabil mai esențială» deoarece ea este determinată, potrivit lui Heidegger, de conexiunea ei cu *Seinsvergessenheit*.<sup>3</sup>

---

lunii moderne, în același volum, textul intitulat *Die Gefahr*, în special pp. 58-62; τέχνη, ca și ἐπιστήμη, este înțeleasă de HEIDEGGER, în tradiția lui Aristotel (*Etica Nicom.* VI, 4) ca o modalitate a lui ἀλητεύειν, cf. Platon: *Sophistes*, *ibid.*, pp. 40-44.

<sup>1</sup> Cf. *Vorträge und Aufsätze* II, Neske Pfullingen, 1967, în special p. 14.

<sup>2</sup> *Idem*, § 251, pp. 398 și urm; cf. *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, în *Erläuterungen zu Holderlins Dichtung* (în *Originea operei de artă*, p. 236).

<sup>3</sup> Cf. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, § 74, p. 143; și aici HEIDEGGER ridică întrebarea la care nu mai recurge în cadrul adăugirilor prelegerii: „Ce înseamnă această întâietate a mobilizării? Faptul că aici a fost constrânsă în mod necesar o nouă lovitură (Schlag) a omului, constituie doar contrapartea acestui eveniment, însă niciodată

90. Michel Haar observă într-un comentariu marginal la afirmațiile lui Heidegger:<sup>1</sup>

„Se crede în mod naiv într-o putere a omului asupra naturii, în vreme ce el este *livrat* irezistibil puterii, anume exigenței absolute de a fabrica și de a consuma (...) Acest vid, această accelerație, această agitație, această absență a experienței ființei sfârșesc prin a produce *uniformitatea*<sup>2</sup>. Trebuie înțeles prin uniformitate mai mult decât nivelarea gusturilor, tendințelor, opiniilor sau ideilor. Ea este, într-un anume fel, punerea în aplicare a suprimării distincțiilor metafizice.“

92. Heidegger a întreprins deja o deconstrucție a teoriei lui Dilthey încă din timpul prelegerilor sale timpurii de la Freiburg.<sup>3</sup> Relația lui Heidegger cu perspectiva lui Dilthey și problema crizei umanismului au fost reluate de către Vattimo pentru a fi soluționate dintr-o perspectivă în care radicalitatea disjuncției teoretizate de către Heidegger (afirmarea, în opoziție cu «depășirea», a unei

---

«țelul» său” (p. 143); cf. *inter alia*, H. DREYFUS, ‘Heidegger on the connection between nihilism, art, technology and politics’, în Ch. Guignon (ed.) , *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge, 1993, p. 293.

<sup>1</sup> M. HAAR, *La fracture de l'Histoire. Douze essais sur Heidegger*, Ed. Jérôme Milon, Grenoble, 1994, p. 277sq.

<sup>2</sup> Câteva considerații folositoare asupra raportării acestei multiplicități uniforme a certitudinilor la unitatea adevărului sunt expuse de către L. EHRLICH, ‘Sein und Wahrheit bei Heidegger. Versuch einer periechontologischen Kritik’, în *Martin Heidegger, Unterwegs im Denken - Symposion im 10. Todesjahr*, Freiburg-München, 1987, p. 275.

<sup>3</sup> Cf. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (Freiburger Vorlesung SS 1920), Klostermann, 1993, pp. 149-174: Die destruierende Betrachtung der Dilthey Position.

*Verwindung* a «umanismului») este, în mod evident, slăbită și mult nivelată.<sup>1</sup>

94a. Lötze a realizat depășirea naturalismului și, în același timp, continuarea modificată a tendințelor idealismului german prin conceperea problemelor fundamentale ale filosofiei ca probleme de valoare. Teoria sa, preluată de la Fichte, a primatului rațiunii practice, ca «wertempfindenden Vernunft», a devenit motivul decisiv pentru dezvoltarea filosofiei moderne a valorii<sup>2</sup>. Windelband, a cărui filosofie se nutrește din această întreprindere dezvoltare a filosofiei valorii, a încercat să determine limitele întregii științe față de autonomia domeniului practicului și al moralei (în *Über die Gewissheit der Erkenntnis*, Berlin, 1873), la aceasta contribuind în egală măsură și reabilitarea metodei transcendente de către Herman Cohen. Pentru Windelband, problema este de a stabili valabilitatea valorilor și normelor supreme ale vieții prin postularea primatului rațiunii practice asupra celei teoretice și prin utilizarea unei metode care nu este genetic-psihologică<sup>3</sup>, ci teleologică. Windelband este de asemenea influențat de către Dilthey, odată cu care se produce o preluare decisă a problemei istoriei în cadrul filosofiei valorii. (Dilthey

---

<sup>1</sup> Cf. G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Garzanti Editore, 1985 (ed. rom. Pontica, 1993, pp. 33-49).

<sup>2</sup> HEIDEGGER distinge în orientarea filosofiei moderne a valorii trei sfere diferite de influență determinate de: I. Hermann Cohen, prin *Kants Theorie der Erfahrung* (1871), hotărâtoare pentru întreaga dezvoltare a neokantianismului; II. Wilhelm Dilthey, mai ales prin *Leben Schleiermachers* (1870) și III. Franz Brentano, prin *Psychologie vom empirischen Standpunkte* (1874), după *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (Freiburger Vorlesung SS 1919), în *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA Bd. 56/57, Klostermann, 1987, p. 138;

<sup>3</sup> Cum este cea a școlii psihologice, de pildă la Theodor LIPPS (v. *Vom Fühlen, Wollen und Denken*, Leipzig, <sup>3</sup>1926, definitorie p. 229, dar și 241)

aflându-se în continuitatea solidei școli istorice germane care îi cuprindea începând de la Herder și Winckelmann, pe Humboldt, Savigny, Grimm, Schleiermacher, Ranke ș.a.)

Continuarea filosofiei valorii a avut loc în neokantianism, pe care Heidegger îl receptează direct prin maestrul său, Rickert, și elevul acestuia, Emil Lask.<sup>1</sup> Pentru Rickert și, în genere, în filosofia neokantiană, există două planuri disjuncte și incomunicabile: cel al valorilor, care fac parte dintr-un «domeniu conceptual propriu» și pentru care datele istorico-psihologice nu constituie decât o materie din care ele se extrag și cel al realității, infinit de complexă în varietatea și modificările ei, dar ale cărei prefaceri nu afectează deloc caracterul lor imuabil.<sup>2</sup> Heidegger, evident, nu poate fi plasat și ancorat în această dialectică sumară, determinată de problema statutului valorii, ce a subzistat până târziu în filosofia secolului XX. În definitiv, ceea ce el întreprinde nu este o evaluare critică a cercetărilor și concepțiilor anterioare asupra statutului valorii, ci o arheologie, cu cadre mult mai largi și cu intenții mult depărtate, a fundamentelor unui proces, care este acela al emergenței imaginii lumii în epoca modernă.

Abordarea problemei valorii, Heidegger o tratează în conexiune cu problematica umanismului și a antropologiei în *Brief über dem Humanismus*.<sup>3</sup> Asupra relației dintre obiectivitate-subiectivitate în

---

<sup>1</sup> *Phänomenologie...*, în *Zur Bestimmung...*, în special p. 163.

<sup>2</sup> Cf. H. RICKERT, *Grundprobleme der Philosophie*, Tübingen, 1934, p. 87sq; de asemenea, *Unmittelbarkeit und Sinndeutung*, Tübingen, 1939, pp. 166-175. Considerații istorice și o soluționare echilibrată a problemei statutului valorii se vor găsi la N. HARTMANN, *Kleinere Schriften*, Bd. III, 1958, în special p. 328.

<sup>3</sup> cf. *Brief über dem Humanismus* (în ed. rom. *Repere pe drumul gândirii*, pp. 328 și urm.);

privața conceptului de «valoare» (Wert) sunt de luat în considerare, de asemenea, observațiile lui Armando Rigobello:<sup>1</sup>

„Cercetarea lui Heidegger are scopul de a nu reduce valoarea la o apreciere umană. Valoarea nu poate fi fințare ca obiect; ca obiect al aprecierii umane valoarea este relativizată sub forma unei acțiuni estimative (bewertenden Tun). De asemenea, acolo unde ea este pozitivă prin aprecierea a ceva ca valoare, ea este depozată de obiectul valorizării (...) Obiectivitatea valorii persistă nu întrucât există un acord, o *adaequatio* a cunoașterii la lucru, ci o modificare eronată a sensului original al ființei înseși; obiectivitatea nu înseamnă *humanitas* al lui homo sapiens față de și în deosebire de revelația ființei. Obiectivitatea valorii este obiectivă în raport cu subiectul valorizator și este raportată organic la subiectivitate.“

94b. Referința este precisă. Regăsim în *Epilogul* scrierii *Nietzsche contra Wagner* schițarea unei sarcini asemănătoare:

„Și pentru ceea ce este viitorul nostru: nu ne vom recunoaște niciodată sub trăsăturile acelor tineri egipteni care pângăreau templele în timpul nopții, îmbrățișând statuile și voind să le dezvăluie cu forța, să le descopere, să aducă la lumină tot ceea ce, din motive grave, era ținut ascuns. Nu, acest rău gust, această voință de a atinge adevărul, «adevărul cu orice preț», această manie de adolescent în iubirea de adevăr – toate acestea nu ne privesc. Noi suntem prea încercați, prea serioși, prea voioși, prea căliți, prea *profunzi*... Noi nu mai credem că adevărul rămâne adevăr atunci când lui i se smulge *vălul*, - am trăit prea mult pentru a putea fi convinși... [...] Trebuie să avem

---

<sup>1</sup> A. RIGOBELLO, 'Heideggers Kritik des Begriffes «Wert» und die praktische Bedeutung von «Eigentlichkeit»', în *Zur philosophischen Aktualität...* Bd. I, p. 199; cf. *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, în *Holzwege*, 1994, în special pp. 239-241 și *Nietzsche*, Bd. II, 1961, p. 195: „Toate întoarcerile la «obiectivism» și «realism» răman «subiectivism»: întrebarea privitoare la ființa ca atare se află în afara relației subiect-obiect.“

mai mult respect pentru *pudoare*, pentru refugiul naturii care rămâne ascunsă în spatele enigmelor și a multiplelor incertitudini.“

96. Aplicarea analizei, în aceste patru perspective, asupra afirmației lui Protagoras se produce, potrivit sistematicii desfășurate de Jacques Taminiaux după cum urmează:<sup>1</sup>

„1. «Eul» se determină pentru Protagoras prin apartenența (Zugehörigkeit) de fiecare dată limitată la neascunsul (Unverborgene) ființării. Ființa sinelui (Selbstsein) omului se sprijină pe fiabilitatea (Verlässlichkeit) ființării neascunse și a orizontului său (Umkreis).

2. Ființa are drept caracter esențial prezența (Anwesenheit).

3. Adevărul este experimentat ca stare de neascundere (Unverborgenheit).

4. Măsura are sensul unei moderații consistând în raportarea la neascuns“.

Apoi, cu privire la modificarea radicală a sensului acestei «măsură» în epoca modernă, în raport cu *metron* al antichității, Taminiaux glosează<sup>2</sup>:

„Ea (i.e. noțiunea de *măsură*) nu mai are nimic de-a face cu moderația, cu sensul just al limitelor, consistând în raportarea la neascuns. Pentru că omul este singurul subiect, pentru că ființa este faptul reprezentării (representeite), pentru că adevărul este certitudinea metodei, omul se angajează, cu privire la ființare, «pe drumul unei evadări (Einbruch) care nu mai cunoaște limite în reprezentarea sa calculatoare“.

De asemenea, Michel Haar reia, la rândul său, în *La fracture de l' Histoire*, această tematică:

„Înțelegem prea repede și în mod greșit omul-măsură (l'homme-mesure) pornind de la primatul modern, cartezian și

---

<sup>1</sup> J. TAMINIAUX, *ibid.*, p. 218sq.

<sup>2</sup> *ibid.*, p. 219sq.

kantian, al subiectivității, ca semnificând faptul că subiectul uman este condiția acestui obiect. Ori o astfel de concepție este de negândit pentru *sophia* sofistilor, care rămâne în sfera *sophon*-ului lui Heraclit, adică este încă gândită ca *physis* și ca *aletheia*, prezență care se sustrage. Este vorba, mai precis, de ființe care sunt sau nu sunt, care ajung sau nu ajung la prezență. Însă sofistul Protagoras înțelege să limiteze la om relația cu *physis*. El afirmă că omul nu poate *cunoaște* nimic cu privire la *physis* non-umană sau cu privire la zei. Măsura, spune Heidegger, are sensul de stăpânire și moderare, de limitare și restricție a *aletheia*.

Deși Protagoras, potrivit lui Platon, raportează adevărul la om ca ego, acest ego nu este cel al lui Descartes. *Ipseitatea* (l'ipseité) omului nu este încă *egoitatea* (l'egoité) subiectului. Omul nu dispune *physis* în fața sa pentru a-i pretinde să se supună în întregime jurisdicției subiectivității sale. Totalitatea ființării este *restransă* la «lume» [...]“<sup>1</sup>.

97a. Michel Haar surprinde just intenția lui Heidegger, care este aceea de a încerca să arate că sofistul Protagoras nu își poate defini σοφία sa, restrânsă la om, decât limitând o σοφία mai vastă, înțelegere arhaică pe care el o consideră inaccesibilă, dar care îi servește în mod evident de referință.<sup>2</sup>

97b. Această tensiune dintre prezență și absență, precum și problema retragerii, uitării și dezvăluirii ființei a suscitat adeseori inevitabile neînțelegeri. Nu lipsesc însă, în literatura exegetică, formulări detaliate și lămuritoare. Recurgem la un comentariu izbutit al lui Michel Haar:<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> M. HAAR, *ibid.*, p. 213; Deplin revelatoare pentru înțelegerea «măsurii» μέτρον de către HEIDEGGER, paginile din ...*dichterisch wohnt der Mensch...* (în ed. rom. *Originea operei de artă*, pp. 199-220).

<sup>2</sup> cf. M. HAAR, *ibid.*, p. 201.

<sup>3</sup> M. HAAR, *Le tournant de la détresse ou comment l'époque de la technique peut-elle finir?*, Heidegger: Cahier de l'Herne, 1983, p. 339.



„[...] Și cu toate acestea, intrarea în prezență, oferirea însăși se sustrage, se ascunde, și odată cu ea *ceea ce* se prezintă, *ceea ce* se oferă. Cum se produce acest fenomen? Ființa este gândită ca prezență, nu în sensul actualității plenare a faptului (Gegenwart), ci în sensul a ceea ce, fără încetare, *se apropie (s' ap-proche)* de noi (Anwesen), ca prezentare și *descoperire*<sup>1</sup>. *Descoperirea* desemnează în fiecare epocă limita a ceea ce este în general accesibil. Această limită este cunoscută prin metafizică ca orizont al subiectului transcendental, dar ea înglobează subiectul însuși, deoarece orizontul „nu este decât partea întoarsă către noi a unei Deschideri care ne înconjuară“ (*Gelassenheit*, p. 39). Deschiderea sau prezența, în același timp în care ea eliberează ființarea în întregul ei, sustrage accesibilitatea altui lucru decât totalitatea epocală pe care o determină. Ea nu sustrage nimic din ceea ce ființează. Ea disimulează o «retragere» fără înfățișare și fără nume. Oricărei *descoperiri* ori decelări îi aparține o *reacoperire*, o învăluire, care nu este disimularea ontică a vreunui lucru determinat“.

De asemenea, cu privire la *Seinsvergessenheit*:<sup>2</sup>

«Uitarea ființei» nu indică o neglijență sau o slăbiciune a naturii umane, ci *esența descoperirii*. Cuvântul «uitare» («oubli») (*obliviscor* înseamnă «a șterge») este întrebuințat în sens *activ*. Întreaga prezență este *amnezică (oublieuse)*, ca inevitabilă și masivă ocultare a retragerii. Nimeni nu poate spune *ceea ce* ea sustrage. În fapt, ea nu sustrage nimic, dar acest nimic aparține ființei înseși ca și retragerii

---

<sup>1</sup> Redăm aici și nota explicativă a lui Michel HAAR, cu observația că, deși corect argumentată, alegerea termenului de «descoperire» (*découvrement*) în locul celui de «dezvăluire» (*dévoilement*) este departe de a înlătura echivocul și neînțelegerile favorizate de acesta din urmă: „Ne apare preferabil de a traduce *Unverborgenheit* în acest mod sau prin «decelare» (*décèlement*), mai curând decât prin «dezvăluire» (*dévoilement*), termen care riscă să introducă falsa reprezentare a ridicării unui vâl asupra unui lucru care preexistă și care ar fi în mod provizoriu ascuns“ (*ibid.*, p. 357, n. 24).

<sup>2</sup> *ibid.*, p. 340.



sale. *Uitarea ființei* înseamnă așadar *uitarea retragerii ființei*. Această uitare face posibilă ideea metafizică a unei totalități exhaustive a ființării în experiență și în știință.

Dimpotrivă, pentru gândirea retragerii, este cu neputință ca «totul» să fie oferit, ca «totalitatea» să fie desăvârșită în mod efectiv, în oricare moment ar surveni ea, nici în toată curgerea timpului prin revelații succesive și aditive, nici într-un *tota simul*. Descoperindu-se, ființa se retrage.”

100. Această asigurare nelimitată a subiectului constituie forma elementară a ceea ce Heidegger numește «extrema securitate», care caracterizează omul modern, securitate marcată de o adevărată aversiune și opacitate față de ceea ce este nesigur, obscur și neevident, balansată însă, în același timp, de o afinitate intimă cu tot ceea ce este habitual și dominabil. Rezultatul este o efectivă și inconștientă amputare a propriei existențe.

101. În privința înțelegerii asigurării certe a esenței omului este inevitabilă o apropiere față de Husserl și Descartes, deplin justificată atât de reluările succesive și permanente ale temei,<sup>1</sup> cât mai ales de critica și precizările lui Heidegger însuși din cadrul primei sale prelegeri la Marburg:<sup>2</sup>

„Grija certitudinii (*Gewissheit*) este aici (i.e. la Husserl) o grijă a formării științei (*Sorge der Wissenschaftsbildung*). Transformarea și reformarea științei pornind de la o știință prezentă, transformarea psihologiei și teoriei cunoașterii a lui Descartes în știința fundamentală a fenomenologiei conștiinței. În același timp, devine evident că pentru această grijă în sensul formării științei imperativul prim este dobândirea unui domeniu de obiecte în vederea prelucrării

---

<sup>1</sup> Mai ales în prelegerile dedicate gândirii lui Nietzsche și în special *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*.

<sup>2</sup> *Einführung in die phänomenologische Forschung* (1923/24), GA 17, Klostermann, 1994, pp. 268 și urm.

științifice posibile. Întreaga ființare este concepută și determinată în prealabil prin capacitatea sa posibilă de a deveni domeniul de obiecte al unei științe care se referă la ea. Astfel, în același sens, posibilitatea întâlnirii ființării *ca ființare* (*Seiendem als Seiendem*) este transformată în *caracterul său de ființă* (*Seinscharakter*), în măsura în care ființarea se întâlnește ca regiune posibilă a unei științe, față de care trebuie să fie întrebă mai întâi, firește, dacă domeniul de obiecte, pe care îl prezintă disciplinele științifice tradiționale, deține o origine autentică din lumea ființei (*Seinswelt*), la care pretinde a vrea să se raporteze.“

103. Încheierea prelegerii descoperă în interiorul stării de fapt asupra căreia s-a concentrat analiza<sup>1</sup> posibilitatea unei reflecții, care este constrânsă mai întâi să parcurgă înapoi drumul înregistrat în istoria epocii moderne pentru a se putea eventual raporta la o altă înțelegere a ființei. Heidegger nu oferă, faptul este accentuat, nici o indicație temporală cu privire la perpetuarea ori la suspendarea acestei condiții:<sup>2</sup>

„Ne aflăm în fața alegerii între sfârșit și desfășurarea sa, care va dura, poate, secole încă și un alt început, care nu poate fi decât o clipă (*Augenblick*), dar a cărui pregătire impune această stăruință de care atât optimiștii, cât și pesimiștii nu sunt însă capabili”

„Întreaga simplă vânatoare în vederea obținerii prin calcul a viitorului, a imaginii lui, prin felul în care se prelungește un prezent pe jumătate gândit în viitorul învăluit (*verhüllte Kommende*), se află ea însăși încă în atitudinea proprie reprezentării tehnic-calculatoare. Orice încercare de a evalua realul prezent efectiv

---

<sup>1</sup> Nu este întâmplător faptul că această descripție și reflecție asupra fundamentelor metafizice ale epocii moderne a fost interpretată nu o dată drept o critică temerară adusă acesteia din urmă; o astfel de neînțelegere, de pildă la B. ROMANO, *Tecnica e Giustizia nel Pensiero di Martin Heidegger*, Milano, 1969, p. 185.

<sup>2</sup> *Grundfragen der Philosophie* (1937/38), GA Bd. 45, Klostermann, 1993, p. 124.

din punct de vedere morfologic, psihologic, drept cădere și pierdere, drept fatalitate și catastrofă, constituie doar o comportare tehnică. Ea operează cu aparatura enumerării simptomelor, al căror fond poate fi amplificat la nesfârșit și poate fi întotdeauna variat. Aceste examinări ale situației nu observă faptul că ele lucrează numai în sensul și după modelul parcelării tehnice și furnizează astfel conștiinței descrierea istoric-tehnică, conformă ei, a evenimentelor.“<sup>1</sup>

Conceperea unui nou început l-a condus pe Michel Haar la ideea unei «fracturi a Istoriei», formulare riscantă, destinată să suscite confuzii prin însăși expresia ei:<sup>2</sup>

„Noul început nu este sau nu va fi decât după o ruptură; el impune un salt (Sprung) către cu totul altceva care nu este ori nu a fost încă [...] Această fractură a Istoriei este antidotul necesar al ideii hegeliene și metafizice a Istoriei ca totalitate incondiționată și suprem înglobantă a gândirii și a «faptelor».

Rezervele față de fidelitatea ori prudența exegetică a lui Michel Haar sunt, credem, îndreptățite. De asemenea, este însă foarte probabil ca această concluzie să nu se fi dorit a fi o descifrare a intenției lui Heidegger, ci o contribuție proprie la exercițiul exegetic (ea nefiind, de altfel, singura). Ceea ce poate fi afirmat, în această privință, fără a neglija intenția expunerii lui Heidegger, este că atâta vreme cât apartenența omului la ființă rămâne organică și indestructibilă, pentru a folosi formularea, de această dată fericită, a lui Michel Haar, “ascultarea nu este niciodată în van, temelia elementară niciodată pierdută”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Einblick in das was ist*, în *Bremer und Freiburger Vorträge*, 1994, § Die Kehre, p. 76; cf. K. LÖWITH, *Heidegger: Denker in dürftiger Zeit*, ed. span. Madrid, 1956, pp. 144-146.

<sup>2</sup> M. HAAR, *La fracture de l'Histoire*, pp. 280-282.

<sup>3</sup> M. HAAR, *Le tournant de la détresse...*, 1983, p. 355sq.

## Bibliografie **Martin Heidegger**, Gesamtausgabe:

*Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (Freiburger Vorlesung SS 1919), in *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA Bd. 56/57, Klostermann, 1987;

*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (Freiburger Vorlesung SS 1920), Klostermann, 1993;

*Einführung in die phänomenologische Forschung* (1923/24), GA 17, Klostermann, 1994;

*Platon: Sophistes* (Marburger Vorlesung WS 1924/25), GA Bd. 19, Klostermann, 1992;

*Sein und Zeit*, Max Niemeyer, <sup>2</sup>1929;

*Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (Freiburger Vorlesung SS 1929), GA Bd. 28, Klostermann, 1997;

*Vom Wesen des Grundes* (1929), ed. rom. in *Repere pe drumul gândirii*, trad. G. Liiceanu, Th. Kleininger, Ed. Politică, 1988;

*Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, 1929;

*Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, *Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (1929/30), Klostermann, 1989;

*Aristoteles, Metaphysik  $\Theta$  1-3, Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (Freiburger Vorlesung SS 1931), GA Bd. 35, Klostermann, 1981;

*Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1935), Max Niemeyer, 1971;

*Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935), ed. rom. in *Originea operei de artă*, trad. G. Liiceanu și Th. Kleininger, Humanitas, <sup>2</sup>1995.

*Die Frage nach dem Ding, Zu Kants Lehre den transzendentalen Grundsätzen* (Freiburger Vorlesung WS 1935/36), Max Niemeyer, 1975;

*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-38), GA Bd. 65, Klostermann, 1989;

*Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (1936), ed. rom. în *Originea operei de artă*, *ibid.*;

*Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* (Freiburger Vorlesung WS 1936/37), GA Bd. 43, Klostermann, 1985;

*Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendlandischen Denken, Die ewige Wiederkehr des Gleichen* (Freiburger Vorlesung SS 1937), GA Bd. 44, Klostermann, 1986;

*Die Bedrohung der Wissenschaft* (1937) în *Zur philosophischen Aktualität Martin Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung von 24.-28. April 1989 in Bonn, Bd. I *Philosophie und Politik*, hrsg. von D. Papenfuss und O. Pöggeler, Klostermann, 1991;

*Grundfragen der Philosophie* (1937/38), GA Bd. 45, Klostermann, 1993;

*Die Zeit des Weltbildes* (1938), în *Holzwege*, Klostermann, 1994;

*Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* (Freiburger Vorlesung SS 1939), GA 47, Klostermann, 1989;

*Über das Wesen und Begriff φυσικς bei Aristoteles* (1939), ed. rom. în *Repere pe drumul gândirii*, *ibid.*;

*Parmenides*, Freiburger Vorlesung WS 1942/43, GA Bd. 54, Klostermann 1982;

*Hegels Begriff der Erfahrung* (1942/43), în *Holzwege*, *ibid.*;

*Nietzsches Wort «Gott ist tot»* (1943), în *Holzwege*, *ibid.*;

*Αγχιβασία*, *Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen*, în *Feldweg-Gespräche* (1944/45), GA Bd. 77, Klostermann, 1995;

*Brief über dem Humanismus* (1946), Klostermann, 1981, ed. rom. în *Repere pe drumul gândirii*, *ibid.*;

*Einblick in das was ist* (Bremer Vorträge 1949), în *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA Bd. 79, Klostermann, 1994;

*Die Frage nach der Technik* (1953), ed. rom. în *Originea operei de artă*, *ibid.*

## ANEXA I

### MARTIN HEIDEGGER

#### a) Caracterizarea științei moderne a naturii în opoziție față de știința antică și cea medievală<sup>1</sup>.

Se cultivă în mod curent caracterizarea științei epocii moderne în opoziție față de cea medievală prin faptul că se afirmă că prima ar pleca de la și ar emerge din fapte, în vreme ce a doua, din propoziții și concepte generale speculative. Această caracterizare este într-un anumit sens corectă. Dar este tot atât de incontestabil faptul că, de asemenea, știința medievală și cea antică observau faptele, așa cum este incontestabil și faptul că știința epocii moderne operează cu propoziții și concepte generale. Acest fapt se prelungește până într-acolo încât Galilei, unul dintre

---

<sup>1</sup> Textul de față cuprinde traducerea paragrafului 5: *Die neuzeitliche mathematische Naturwissenschaft und die Entstehung einer Kritik der reinen Vernunft*, din partea a II-a a lucrării *Die Frage nach dem Ding, Zu Kants Lehre den transzendentalen Grundsätzen* (Freiburger Vorlesung WS 1935/36), Max Niemeyer, 1975, pp. 50-73. Lipsesc doar subparagrafele d<sub>2</sub>) Die Lehre von der Bewegung bei Aristoteles, d<sub>3</sub>) Die Lehre von der Bewegung bei Newton și f) Der metaphysische Sinn der Mathematischen. Aceasta deoarece tematica lor angajează probleme ce depășesc cadrul tratării din *Die Zeit des Weltbildes*, necesitând o examinare suplimentară, cu singura excepție a subparagrafului f<sub>2</sub>, dedicat lui Descartes și problematicii subiectului ca *ego*, care își găsește o corespondență directă în prelegerea din 1938 și pe care l-am alăturat, ca urmare, în Anexa II.

întemeietorii științei moderne, recădea în reproșul pe care el și discipolii săi îl făceau științei scolastice. Ei afirmău că aceasta din urmă ar fi «abstractă», altfel spus, că ea întrebuintează propoziții și principii generale. Același lucru, numai că într-un sens precizat și mai conștient, este valabil pentru Galilei. Opoziția dintre atitudinea științei antice și cea a epocii moderne nu poate din acest motiv să fie stabilită prin faptul că se afirmă: aici concepte și teoreme și acolo fapte. De fiecare parte, a științei antice și a celei moderne, este vorba pretutindeni și pentru amândouă de fapte și de concepte. Ceea ce este decisiv este însă felul și modul în care sunt înțelese faptele și cel în care sunt dispuse conceptele.

Măreția și superioritatea științei naturii din veacul al XVI-lea și al XVII-lea se sprijină pe faptul că acei cercetători erau cu toții filosofi; ei înțelegeau faptul că nu există nicăieri fapte pure, ci că un fapt este ceea ce este numai în lumina conceptelor întemeietoare și de fiecare dată conform cu parcursul unei astfel de întemeieri. Semnul distinctiv al pozitivismului, în care după decenii bune ne aflăm și în ziua de astăzi, este, dimpotrivă, acela că el crede că se mărginește la fapte și mereu la alte noi fapte, în vreme ce conceptele ar fi exclusiv un mijloc provizoriu, oarecum necesar, dar care nu trebuie însă admis într-o prea mare măsură – căci atunci acesta ar deveni filosofie. Comicul, sau mai corect spus, tragicul în starea actuală a științei este, înainte de toate, faptul că este împărtășită părerea că s-ar putea depăși pozitivismul prin pozitivism. Firește, această atitudine este dominantă numai acolo unde a fost îndeplinită o activitate curentă și suplimentară. Acolo unde survine cercetarea autentică, receptivă, starea aceasta există de nu mai puțin de trei sute de ani; acea epocă își avea de asemenea propriile ei erori, așa precum dimpotrivă, mințile contemporane călăuzitoare ale fizicii atomice, Niels Bohr și Heisenberg, gândesc pe de-a întregul filosofic și numai din acest motiv oferă noi formulări ale întrebărilor și, înainte de orice, sunt capabile de a suporta faptul punerii la îndoială.

Dacă se va încearca, așadar, să se caracterizeze știința epocii moderne în opoziție față de cea medievală prin faptul că ea emerge

ca știință a faptelor, atunci această caracterizare rămâne principial insuficientă. Ulterior, deosebirea dintre știința antică și cea modernă se identifică în faptul că prima experimentează și modalitățile ei de cunoaștere demonstrează «experimental». Dar experimentul, încercarea de a dobândi printr-o ordonare determinată a lucrurilor și a evenimentelor informații cu privire la starea lucrurilor, era cunoscută atât antichității cât și Evului Mediu. Această modalitate a experienței se află la baza fiecărei raportări meșteșugărești și instrumentale la lucruri. Aici de asemenea, experimentul nu este experiment în sensul ulterior al observației examinatoare, ci constituie felul și modul cum se aplică această probă și în care ea realizează intenția în care este întemeiată. Este de presupus că felul experimentului se află în conexiune cu felul determinării conceptuale a faptelor și cu cel al stabilirii conceptelor, altfel spus, cu felul preîntâmpinării lucrurilor (der Art des Vorgriffs auf die Dinge).

Alături de cele două caracterizări amintite ale științei epocii moderne – ca știință a faptelor și cercetare experimentală – se întâlnește mai întotdeauna și o a treia. Ea accentuează faptul că noua știință este cercetătoare, calculatoare și măsurătoare. Și această caracterizare este corectă; numai că este valabilă de asemenea și cu privire la știința antică; și ea operează la rândul ei cu măsură și număr. Întrebarea este însă în care mod și în ce sens calculările și măsurările au fost stabilite și aplicate și ce importanță au ele pentru determinarea obiectelor însele.

Cu cele trei caracterizări amintite ale științei moderne – ca știință a faptelor și ca știință experimentală și măsurătoare – noi nu atingem totuși trăsătura fundamentală a noii atitudini a cunoașterii. Această trăsătură trebuie să consistă în ceea ce mișcarea fundamentală a științei ca atare stăpânește în mod decisiv și original: iar aceasta o constituie comerțul activ (Arbeitsumgang) cu lucrurile și cu proiectul metafizic al calității de lucru al lucrului (Dingheit des Dinges). Cum trebuie să înțelegem această trăsătură fundamentală?



Reducem acest caracter fundamental urmărit al atitudinii moderne a cunoașterii la un titlu, dacă vom spune: pretenția noii cunoașteri este una *matematică*. De la Kant provine propoziția adeseori citată dar încă puțin înțeleasă: «Consider însă că, în fiecare teorie particulară a naturii poate fi aflată o știință *autentică*, numai întrucât se găsește aici o *matematică*» (Introducerea la *Metaphysische Anfangsgrunde der Naturwissenschaft*).

Întrebarea decisivă este: Ce se numește aici «matematică» și «matematic»? S-ar părea că putem oferi răspunsul la această întrebare numai din interiorul matematicii. Acest fapt este însă o eroare, căci matematica este ea însăși numai o definitivare determinată a matematicului.

Faptul că Matematica este considerată astăzi dintr-o privință practică și teoretică ca Facultate de Științe ale Naturii își are temeiurile sale istorice și nu este un fapt necesar conform esenței ei. Mai înainte, matematica făcea parte din *septem artes liberales*. Matematica este tot atât de puțin o știință a naturii pe cât este «filosofia» o știință a spiritului. Filosofia își are locul, conform esenței ei, tot atât de puțin în Facultatea de Filosofie pe cât și matematica în cea de științe ale naturii. Faptul că filosofia și matematica sunt plasate acum în acest mod pare să fie numai un neajuns sau o omisiune în tabloul prelegerilor. Poate însă că este și cu totul altceva – există oameni care gândesc asupra unor astfel de lucruri – Oanume un indiciu pentru faptul că nu mai există o unitate întemeiată și justificată a științei, că această unitate nu mai constituie nici o necesitate, nici o întrebare.

## b) Matematicul, μάθησις

Cum stau lucrurile în privința «matematicului», dacă el nu poate fi explicat din interiorul matematicii? Pentru cazul unor astfel de întrebări am face bine să ne oprim la cuvânt. Dar acolo

unde se află acest cuvânt nu se găsește întotdeauna și lucrul. La greci însă, de la care provine cuvântul, ne este îngăduit să facem această presupunere fără nici un pericol. «Matematicul» își dobândește formularea după grecescul τὰ μαθήματα ; *ceea ce poate fi învățat* (*das Lernbare*) și, din acest motiv, în același timp, *ceea ce poate fi predat* (*das Lehrbare*), μαντάνειν înseamnă a învăța iar μάθησις înseamnă teorie și anume într-un dublu sens: teorie înțeleasă drept ceea ce se află și se învață în teorie și teorie, în sensul a ceea ce a fost predat. Predare și învățare au fost considerate aici într-un sens îndepărtat și în același timp esențial și nu în cel ulterior, restrâns și uzat, al școlii și al învățatului. Totuși această delimitare nu este suficientă pentru a înțelege sensul autentic al «matematicului». Aici va fi necesar de examinat în care din conexiunile ulterioare au inserat grecii matematicul și față de ce anume l-au diferențiat.

Ceea ce este în mod autentic «matematicul» putem afla dacă vom examina *locul* unde grecii au ordonat matematicul și față de *ce anume* l-au delimitat în interiorul acestei ordonări. Grecii prezintă matematicul τὰ μαθήματα într-un întreg cu următoarele delimitări:

1. τὰ φυσικά - lucrurile, întrucât ele emerg și se ivesc de la sine; 2. τὰ ποιούμενα - lucrurile, întrucât ele sunt produse de mâna omului, în mod mecanic; 3. τὰ χρήματα - lucrurile, întrucât ele sunt întrebuintabile și prin aceasta într-o disponibilitate permanentă – acestea pot să fie ori φυσικά, pietre ș.a.m.a.d. ori ποιούμενα în special cele confecționate; 4. τὰ πράγματα - lucrurile, întrucât ele sunt în genere ca atare, lucrurile cu care avem de a face, fie că le prelucrăm, le întrebuintăm, le transformăm sau le observăm numai și le cercetăm – πράγματα se referă la πρᾶξις luat aici în întregul său, nu numai în sensul restrâns de utilizare practică (cf. χρῆσθαι), sau în cel de πρᾶξις ca acțiune în sensul acțiunii morale; πρᾶξις este orice faptă, îndeletnicire și rezistență (Aushalten), care include de asemeni o ποίησις; și în sfârșit 5. τὰ μαθήματα. După caracterizările parcurse

până acum ale celor patru tipuri amintite trebuie să spunem de asemeni despre μαθήματα: «lucrurile, întrucât...»; întrebarea este: întrucât ce?

În fiecare caz am observat același lucru: matematicul se referă la lucruri și anume într-o privință determinată. Cu întrebarea privitoare la matematic ne aflăm în cadrul întrebării noastre călăuzitoare: «ce este un lucru?» În ce privință sunt luate lucrurile, dacă ele sunt privite și considerate matematic?

Ne-am obișnuit de multă vreme să gândim matematicul în numere. Matematicul și numerele se află evident într-o conexiune. Întrebarea însă rămâne: această conexiune există deoarece matematicul este ceva numeric sau dimpotrivă, deoarece numericul este ceva matematic? Cea de-a doua variantă este valabilă. Întrucât numerele se află în acest mod în conexiune cu matematicul, rămâne de întrebat: de ce trec numerele drept ceva matematic? Ce este matematicul însuși, dacă numerele trebuie să fie concepute drept ceva matematic și sunt înfățișate în mod predominant drept ceva matematic? μάθησις înseamnă învățare; μαθήματα ceea ce poate fi învățat. După cele spuse, lucrurile au fost luate așadar în considerare prin această denumire, întrucât ele pot fi învățate. Învățarea – este un mod al asimilării (Aufnehmen) și al apropierii (Aneignen). Însă nu fiecare asemenea preluare este o învățare. Putem să luăm un lucru, de pildă o piatră, să o luăm cu noi și să o așezăm într-o adunătură de pietre; și într-un chip asemănător putem proceda cu plantele; în cartea de bucate se află scris: «se ia», altfel spus, se întrebuințează. A lua înseamnă: a pune stăpânire într-un mod oarecare pe un lucru și, astfel, a dispune de el. Care modalitate a preluării o indică acum învățarea? μαθήματα - lucruri, întrucât noi le învățăm. Dar putem să nu învățăm în sensul strict un lucru, de pildă o armă; noi putem învăța numai întrebuințarea unui lucru. Învățarea este, în mod corespunzător, o preluare și o apropiere prin care este însușită întrebuințarea. O astfel de apropiere survine prin

întrebuințarea însăși. Numim acest fapt exercițiu. Exersarea este însă și ea doar un mod al învățării. Nu fiecare învățare este însă exersare. Ce este însă acum esența învățării în sensul propriu al lui μάθησις? De ce este învățarea o preluare? Ce a fost preluat din lucruri și cum a fost preluat?

Vom considera din nou exersarea ca fiind un mod al învățării. În exersare noi preluăm întrebuintărea armei, adică a faptului și a modului comerțului activ cu ea, în stăpânirea noastră. Noi stăpânim modul raportului activ cu arma. Acest fapt vrea să spună: modul nostru de a proceda și de a circumscrie se înfățișează drept ceea ce arma însăși pretinde; «Armă» nu are în vedere exclusiv pușca cu un număr determinat, ci ceva asemănător Modelului 98. În exersare noi nu învățăm însă doar încărcarea și rezistența trăgaciului, preluarea și scopurile, nu numai îndemânarea, ci în toate acestea învățăm, în același timp și înainte de toate, să cunoaștem lucrul. Învățarea este, de asemenea, mereu și o familiarizare (Kennenlernen). În învățare există direcții ale învățării: învățarea întrebuintării, învățarea cunoașterii. Familiarizarea are la rândul ei diferite trepte. Ne familiarizăm cu o armă unică, determinată, învățăm ce este o armă a acestui model și ceea ce o armă este în genere. În cadrul exersării, care este o învățare a întrebuintării, familiarizarea corespunzătoare rămâne însă în interiorul unei limite determinate. Lucrul devine în general într-atât de cunoscut încât cel ce învață devine un bun țințaș. Cu privire la lucru, la armă, «mai» este necesară încă familiarizarea, și în genere învățarea de pildă a legilor balisticii, ale mecanicii, ale acțiunii chimice a materialelor determinate. Ulterior, rămâne de învățat, de asemenea, ce este o armă, ce este acest lucru determinat care va fi întrebuintat. Însă ce mai rămâne încă de învățat pe lângă acestea? Faptul cum se prezintă în genere un astfel de lucru. Totuși, acest lucru nu avem nevoie să îl cunoaștem în vederea tragerii sau întrebuintării lucrului. Desigur că nu. Aceasta nu exclude însă ca ea să aparțină unui astfel de

lucru. Dacă un lucru a cărui întrebuințare o învățăm trebuie să devină, în genere, disponibil, așadar să fie produs, va trebui ca producătorul să fie în prealabil familiarizat cu felul în care se prezintă un astfel de lucru. Există cu privire la lucru încă o familiarizare, mai originară, ce trebuie să fie în prealabil învățată, datorită căreia există, în genere, astfel de modele și exemplarele corespunzătoare, familiarizare cu ceea ce aparține unei arme de foc și cu ceea ce este o armă; acest fapt trebuie să devină în prealabil cunoscut și trebuie de asemenea să fie învățat și capabil de a fi predat. Această familiarizare este temeiul care susține prelucrarea lucrului și, la rândul său, lucrul produs este, înainte de toate, temeiul care face posibilă practica și întrebuințarea sa. Ceea ce învățăm prin exersare constituie numai un sector limitat a ceea ce poate fi învățat din lucru. Învățarea originară este acea preluare prin care luăm la cunoștință de ceea ce un lucru este de fiecare dată și, în cazul nostru, de ceea ce este în genere o armă, de ceea ce este un lucru pe care îl întrebuințăm (Gebrauchsding). Însă acest fapt, propriu-zis, îl cunoaștem deja. Dacă ne familiarizăm cu această armă sau cu un model determinat al ei, nu învățăm mai întâi ceea ce este o armă, ci acest fapt îl știm deja în prealabil și trebuie să îl cunoaștem, altfel nu am putea în genere să percepem arma ca atare. Prin faptul că știm în prealabil ceea ce este o armă și numai prin acest fapt ne devine vizibil ceea ce vedem în fața ochilor în propria sa natură. Firește, cunoaștem ceea ce este o armă numai în general, într-un mod indeterminat. Dacă aducem *expres* și într-un mod determinat acest lucru la cunoștință, atunci preluăm ceva în cunoaștere pe care propriu-zis îl avem deja. Această «luare la cunoștință» (zur Kenntnis Nehmen) este în mod nemijlocit esența autentică a învățării, μάθησις. μαθήματα sunt lucrurile întrucât le luăm la cunoștință, cu alte cuvinte, ceea ce propriu-zis cunoaștem deja în prealabil, corporalul în corp, în plante vegetalul, în animal zoologicul, în lucru caracterul de lucru ș.a.m.d. Această învățare propriu-zisă este cea mai stranie

preluare, o preluare unde cel care preia, preia numai ceea ce în principiu el deține deja. Acestei învățări îi corespunde predarea. Predarea este o expunere, o prezentare; dar în predare nu este prezentat ceea ce poate fi deprins, ci se oferă elevului doar îndrumarea de a prelua la sine însuși ceea ce el deține deja. Dacă elevul primește doar ceva prezentat, el nu învață nimic. El ajunge să deprindă mai întâi, atunci când ceea ce preia, ceea ce află, propriu-zis el deține deja. Acolo este mai întâi vorba de o deprindere reală, unde preluarea a ceea ce se deține deja este o *oferire-de-la-sine-însuși* (*Sichselbstgeben*) și este experimentată ca atare. Predare nu înseamnă, din acest motiv, nimic altceva decât a lăsa pe ceilalți să deprindă, adică să se învețe reciproc. Învățarea este mai dificilă decât predarea; căci numai cine poate să învețe cu adevărat – și numai atâta vreme cât el poate acest lucru – poate cu adevărat și să predea. Învățătorul autentic se deosebește de elev numai prin faptul că el poate să învețe mai bine și mai autentic. Din toată activitatea de predare cel mai mult învață cel care predă.

Această învățare este cea mai dificilă, a lua în mod veritabil și temeinic la cunoștiință ceea ce în permanență știm deja. O astfel de învățare, care ea singură este mereu de față, reclamă stăruirea persistentă în preajma lucrului vizat, aflat în apropiere (*anscheinend Nachstliegenden*), și de pildă în preajma întrebării ce este un lucru. Întrebăm statornic doar *același* lucru, cu folosul evidentei *lipse de folos*, ce este un lucru, ce este un instrument, un om, o operă de artă, un stat, ce este lumea.

Exista în Grecia, în Antichitate, un renumit învățat, care călătorea pretutindeni și ținea prelegeri. Astfel de oameni se numeau sofști. Când acest renumit sofist s-a întors la Atena din Asia Mică unde călătorise în vederea unei prelegeri, el l-a întâlnit aici pe Socrate. Obişnuința acestuia era de a sta pe stradă și a vorbi cu oamenii, de pildă cu un meşter de încălțări despre ceea ce este o încălțare. Socrate nu avea niciodată altă temă decât

aceasta: ce sunt lucrurile. «Tu stai mereu aici», a spus multumblatul sofist, gândindu-se la Socrate, «și spui mereu același (lucru) despre același (lucru)?» «Da», a răspuns Socrate, «eu asta fac; însă tu, care ești atât de înțelept, tu nu spui cu siguranță *niciodată* același (lucru) despre același (lucru)».

μαθήματα, matematicul, este ceva «în» lucruri (jenes «an» den Dingen), ceva ce propriu-zis cunoaștem deja și pe care, corespunzător, nu îl preluăm mai întâi din lucruri, ci într-un anumit mod ele însele îl aduc deja cu ele. De aici putem acum înțelege, de ce, de pildă, numărul este ceva matematic. Vedem trei scaune și spunem: sunt trei. Ce este «trei» (die Drei), aceasta nu ne-o spun încă cele trei scaune și nu ne-o spun de asemenea nici trei mere, nici trei piersici sau cu alte cuvinte, nu ne-o spun oricare trei lucruri. Mai curând, putem număra lucrurile ca fiind trei, numai dacă îl cunoaștem oarecum deja pe «trei». Prin faptul că înțelegem, așadar, numărul trei ca atare, luăm la cunoștință numai ceva formal, pe care oarecum îl deținem deja. Această luare-la-cunoștință constituie învățarea propriu-zisă. Numărul este ceva pe care îl putem învăța, în sensul propriu al cuvintelor, o μάθημα, adică ceva matematic. Pentru a-l cuprinde pe trei ca atare, altfel spus, calitatea de trei (die Dreiheit), lucrurile nu ne ajută cu nimic. Treiul – ce este propriu-zis acesta? Numărul care se află în șirul natural al numerelor în al treilea loc. «Al treilea!» Al treilea număr este astfel numai din cauză că el este trei. Și «loc» – de unde locuri? Trei nu este al treilea număr, ci primul număr și nu în sensul de unul. Avem, de pildă, înaintea noastră o pâine și un cuțit, aflate una lângă alta. Dacă le adunăm, spunem: acestea amândouă, una și cealălaltă, dar nu: acestea două, nici  $1 + 1$ . Mai întâi, dacă lângă pâine și cuțit se află de pildă un pahar și noi adunăm ceea ce este dat, spunem: toate; acum le luăm ca sumă, altfel spus, ca o reuniune (ein Zusammen), ca fiind multe în acest sens.

Mai întâi de la al treilea pornind unul anterior devine primul, iar alt număr anterior al doilea, anume devin unu și doi, devin



din «și» «plus», survenind astfel posibilitatea locurilor și a șirului. Ceea ce luăm astfel la cunoștință, nu obținem din lucruri oarecare (irgendwelchen Dingen). Preluăm doar ceea ce, oarecum, deținem deja noi înșine. Este vorba de ceva ce poate fi învățat (solches Lernbare), ceva ce trebuie să fie conceput ca matematic.

Tot ceea ce luăm la cunoștință învățăm fără a lua în considerare lucrurile. Deoarece în comerțul nostru obișnuit cu lucrurile, în calculele cu ele și în operațiile de numărare, numerele se află cel mai aproape de ceea ce noi luăm la cunoștință din lucruri fără a-l obține din ele, din acest motiv numerele sunt matematicul cel mai cunoscut (bekannteste Mathematische). Prin urmare, matematicul cel mai familiar devine matematicul prin excelență. Însă esența matematicului nu se află în număr ca pură delimitare a purului «cât» (Wieviel), ci dimpotrivă: deoarece numărul este o astfel de esență, el face parte din ceea ce poate fi învățat în sensul lui μάθησις.

Expresia noastră, «matematicul», este înțeleasă întodeauna într-un dublu sens; ea are în vedere mai întâi: ceea ce poate fi învățat în modul desemnat și numai în aceasta; și în al doilea rând: modul învățării și al procesului însuși. Matematicul este acel ceva evident din lucruri în care noi ne aflăm deja dintotdeauna și potrivit căruia noi le experimentăm în genere ca lucruri și anume ca lucruri înțelese în acest sens. Matematicul este acea atitudine fundamentală față de lucruri în care noi preluăm în prealabil (vor-nehmen) lucrurile, în felul în care ele ne sunt deja date, trebuie și este necesar să fie date. Matematicul este din acest motiv supoziția fundamentală (Grundvoraussetzung) a cunoașterii lucrurilor.

Din acest motiv, Platon așeza deasupra intrării în Academia sa maxima: Ἀγεωμέτρητος μὴδεὶς εἰσίτω! «Nimeni care nu a înțeles matematicul nu trebuie să pășească aici». Această maximă nu are în vedere într-atât și nici înainte de orice faptul că trebuie să fie instruit doar în disciplina «geometriei», ci pe acela că el trebuie să înțeleagă faptul că pentru capacitatea corectă de a



cunoaște și pentru cunoaștere în genere, condiția fundamentală este cunoașterea supozițiilor fundamentale ale oricărei cunoașteri și a atitudinii presupuse de o astfel de cunoaștere. O cunoaștere care nu își dispune temeiul ei conform cu exigențele cunoașterii și care nu își obține de aici limitele sale, nu este o cunoaștere, ci doar o părere (Meinen). Matematicul, în sensul originar al familiarizării cu ceea ce este deja cunoscut, constituie supoziția fundamentală a activității «academice». Această maximă așezată deasupra Academiei nu reprezintă astfel nimic altceva decât o condiție tare a activității (harte Arbeitsbedingung) și o clară delimitare a ei. Ambele au avut ca urmare faptul că astăzi încă, după două mii de ani, nu am dus la bun sfârșit această activitate academică și de asemenea, că nu o vom duce niciodată, atâta vreme cât nu ne vom lua pe noi înșine în serios.

Această scurtă reflecție asupra esenței matematicului a fost provocată de aserțiunea noastră, conform căreia trăsătura fundamentală a științei moderne este matematicul. Acest fapt, după cele spuse, nu poate însemna oare: dacă în cadrul acestei științe nu s-ar fi operat cu matematica, ci s-ar fi întrebat într-un mod oarecare dacă, *în virtutea* ei, ea nu trebuie cumva să intre în joc mai întâi într-un înțeles mai îngust.

De aceea, se poate indica acum dacă și în ce măsură trăsătura fundamentală a științei moderne este, în sens propriu, matematică. Printr-o astfel de intenție încercăm să înfățișăm un pas esențial al științei epocii moderne în trăsăturile ei elementare. Atunci va trebui să devină limpede în ce consistă matematicul și cum se desfășoară esența sa și de asemenea, cum se consolidează ea într-o direcție determinată.

### c) Caracterul matematic al științei moderne a naturii. Prima lege de mișcare a lui Newton.

Gândirea modernă nu a apărut dintr-o dată. Prelungirile ei ajung până în veacul al XV-lea, în scolastica târzie. Veacul al XVI-lea aduce cu sine un salt înainte și, în același timp, o întoarcere în trecut. În veacul al XVII-lea, pentru prima dată, se desăvârșesc explicațiile și întemeierile decisive. Acest eveniment își află prima încheiere sistematică și creatoare prin matematicianul și fizicianul englez *Newton* și anume în opera care se intitulează: *Philosophiae naturalis principia mathematica*, 1686/87. În acest titlu «filosofie» înseamnă știință universală (cf. *philosophia experimentalis*); «principia» sunt principiile elementare, temeiurile inițiale, *prime*. Aceste principii elementare nu se referă însă la o introducere pentru începători.

Opera nu era însă doar o încheiere a strădaniilor anterioare, ci, în același timp, fundamentul pentru viitoarea știință a naturii. Ea a determinat însă desfășurarea ei în aceeași măsură în care a și frânat-o. Dacă vorbim astăzi de fizica clasică, noi avem în vedere forma întemeiată de către Newton a cunoașterii (*Wissens*), a întrebării și a întemeierii (*Begründens*). Atunci când Kant vorbește de o «știință», el are în vedere fizica lui Newton. Cinci ani după apariția «Critica rațiunii pure», adică o sută de ani după apariția «Principiilor» lui Newton, Kant publică o scriere intitulată «Principiile metafizice ale științei naturii» - «*Metaphysische Anfangsgrunde der Naturwissenschaft*», 1786. Este — pe temeiul poziției obținute în «Critica rațiunii pure» — o replică completivă și conștientă a operei lui Newton. În încheierea cuvântului preliminar al scrierii sale, Kant se raportează explicit la opera lui Newton. Ultimul deceniu al operei sale se referă la acest orizont al întrebării (în lunile imediat următoare a apărut pentru prima dată complet, în cadrul ediției operei lui Kant îngrijite de Academia Prusacă de Științe, primul volum al acestei opere postume).

Aruncând o privire asupra operei lui Newton – mai mult nu ne este îngăduit aici – dobândim deja o privire prealabilă asupra conceptului de știință al lui Kant și în același timp o privire asupra reprezentărilor fundamentale, care sunt încă valabile în fizica contemporană și nu doar aici exclusiv.

În cadrul operei, un scurt paragraf este luat ca premisă și este tradus: *Definitiones*. Ele privesc *quantitas materiae*, *quantitas motus*, forța și, înainte de toate, *vis centripeta*. Apoi urmează încă un *Scholium* care cuprinde seria determinărilor conceptuale principale asupra timpului absolut și relativ, a spațiului absolut și relativ, a locului absolut și relativ și în sfârșit asupra mișcării absolute și relative. Apoi urmează un paragraf, care este tradus: *Axiomata, sive leges motus*, «Principiile sau legile mișcării». Cu acesta se încheie conținutul propriu-zis al operei; ea este împărțită în trei cărți. Primele două tratează despre mișcarea corpului, *de motu corporum*, cea de-a treia despre sistemul lumii, *de mundi systemate*.

Vom avea aici în vedere exclusiv primul principiu, cel al legii mișcării, pe care Newton îl așează în capătul operei sale. El sună astfel: *Corpus omne perseverare in statu suo quiescendi vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenus a viribus impressis cogitur statum illum mutare*. «Orice corp își conservă starea sa de repaus ori pe cea de mișcare rectilinie uniformă, dacă el nu a fost și nu este în continuare constrâns de o forță determinantă să-și schimbe această stare». Această lege se numește legea conservării (sau, mai puțin fericit: *lex inertiae*, legea inerției).

A doua ediție a operei a fost publicată încă din timpul vieții lui Newton, în anul 1913, de către Cotes, profesor pe atunci de astronomie la Cambridge și a fost înzestrată cu o introducere detaliată. Aici Cotes scrie cu privire la această lege fundamentală: *naturae lex est ab omnibus recepta philosophis*, «este o lege a naturii admisă de toți cercetătorii (Forschern)».

Cine studiază fizica în prezent își poate doar anevoie face o impresie adecvată cu privire la această lege. Noi o luăm ca pe ceva

de la sine înțeles și aceasta numai în cazul în care îi acordăm n general atenție și știm ceva despre ea, anume faptul că și măsura în care ea este o lege fundamentală. Și cu toate acestea, cu o sută de ani înainte ca Newton să fixeze legea în această formă în capătul fizicii, ea era încă necunoscută. Newton, la rândul său, nu a descoperit-o el însuși, ci înaintea sa, Galilei a îmbunătățit-o deja în ultimele sale lucrări și a articulat-o expres nu doar o singură dată. Cel dintâi, profesorul genovez Baliani a articulat legea descoperită ca lege universală, Descartes a admis-o în ale sale *Principia philosophiae* și a încercat apoi să o întemeieze; la Leibniz ea joacă rolul unei legi metafizice (v. Gerh. IV, 518, către Bayle).

Această lege era, până în veacul al XVII-lea, departe de a fi de la sine înțeleasă. Un mileniu și jumătate înainte ea era nu numai necunoscută, ci natura și ființarea în genere erau percepute într-un mod pentru care această lege nu avea nici un sens. În descoperirea acestei legi și în fixarea ei (Ansetzung) ca lege fundamentală se produce o transformare radicală (Umwalzung), proprie majorității gândirii umane și care oferă mai întâi terenul pentru trecerea de la reprezentarea ptolemeică la cea copernicană a naturii în întregul ei. Firește că legea conservării și determinarea ei își au precursorul lor în antichitate. Democrit (sec. V-IV) gândește în câteva privințe certe conform acestei tendințe. Între timp s-a stabilit, de asemenea, ferm că epoca lui Galilei și Galilei însuși aveau cunoștințe în parte mijlocit, în parte nemijlocit, de concepțiile lui Democrit. Însă cum se potrivește acest fapt cu cele gândite de timpuriu și deja prezente la filosofii mai vechi: se observă mai întâi dacă lucrul a fost gândit deja anterior. Kant s-a exprimat odată foarte lămurit cu privire la acest fapt fundamental în istoria spiritului, atunci când i s-a reproșat din partea contemporanilor, după apariția operei sale capitale, faptul că el a expus ceea ce Leibniz afirmase «deja». Pentru a-l combate pe această cale pe Kant, Profesorul Eberhard (un partizan al școlii wolff-leibniziene) a întemeiat la Halle o anumită publicație, «Philosophische Magazin». Critica

adresată lui Kant era în același timp într-atât de superficială și arogantă încât ea a avut în rândul publicului obișnuit un larg răsunet. Când această agitație s-a întetit, Kant s-a decis pentru o „activitate dezgustătoare“, anume o scriere polemică cu titlul: «Despre descoperirea, după care noua și completa critică a rațiunii pure trebuie să devină de prisos datorită uneia mai vechi». Scrierea debutează astfel:

«Domnul Eberhard a făcut descoperirea că filosofia *leibniziană* conține și ea o critică a rațiunii, asemenea celei mai noi, critică în care ea introduce, în pofida unei împărțiri precise a facultăților de cunoaștere, un dogmatism fundamentat și ca urmare conține tot ceea ce este adevărat în cea din urmă și pe lângă aceasta însă, încă o extindere fundamentată a domeniului intelectului. Cum s-ar putea lămuri acum faptul că nu s-au văzut deja de mai multă vreme aceste lucruri în filosofia marelui bărbat și a surorii ei *wolffiene*, el nu explică; ci doar aduce la lumină cum multe descoperiri considerate noi, comentatorii pricepuți le văd însă pe de-a întregul la cei vechi, precum a fost arătat, în loc de a le vedea acolo unde ei ar trebui să le vadă!»

Așa stăteau lucrurile și în vremea lui Galilei: după ce au fost concepute noi formulări ale întrebărilor, se putea citi, de asemenea, din nou, retrospectiv, Democrit; după ce Democrit a fost înțeles cu ajutorul lui Galilei, i s-a reproșat acestuia din urmă că nu a expus propriu-zis nimic nou. Toate marile cercetări și descoperiri nu sunt doar gândite, de cele mai multe ori, de către mai mulți în același timp, ci ele trebuie, de asemenea, să fie gândite *din nou* prin acel unic efort de a spune despre același lucru într-adevăr același lucru.

## d) Expunerea experienței grecești a naturii în opoziție cu cea modernă

### dl) *Experiența naturii la Aristotel și Newton*

Cum se raportează legea fundamentală amintită la înțelegerea anterioară a naturii? Reprezentarea dominantă până în veacul al XVII-lea, a naturii în întregul ei («a lumii») era determinată de filosofia platonice și cea aristotelică; îndeosebi gândirea conceptual științifică era orientată de reprezentările conceptuale și principiile fundamentale pe care Aristotel le expusese în prelegerile sale asupra fizicii și asupra boltei cerești și care fuseseră preluate în scolastica medievală.

Din acest motiv, trebuie să accedem pe scurt la reprezentările fundamentale ale lui Aristotel pentru a putea evalua proporțiile răsturnării ce a fost exprimată în prima lege newtoniană. Este necesar, de aceea, să ne eliberăm de prejudecata de a ne apropia direct de Aristotel prin critica incisivă a științei moderne: ca și cum aceste expuneri ar fi doar simple concepte gândite, de care se poate lipsi orice îndreptare către lucrurile însele. Aceasta poate să fie valabil cu privire la scolastica Evului Mediu târziu, care plutește adeseori la voia întâmplării, pur dialectic, în descompunerile goale de conținut ale conceptelor. Lucrul nu este însă valabil pentru Aristotel însuși. El se străduia mai curând, la vremea sa, tocmai pentru ca gândirea, întrebarea și expresia să fie mereu un λέγειν ὁμολογούμενα τοῖς φαινόμενοις; *De caelo* Γ 7, 306 a 6 «ceva care să afirme lucruri care corespund cu ceea ce indică ființarea însăși».

În același loc Aristotel spune expres: τέλος δὲ τῆς μὲν ποιητικῆς ἐπιστήμης τὸ ἔργον, τῆς δὲ φυσικῆς τὸ φαινόμενον ὁεῖ κύριως κατὰ τὴν αἴσθησιν. Am observat (p. 53f.) faptul că grecii caracterizează lucrurile ca φυσικά și ποιούμενα, ca fiind

ceea ce se ivește din el însuși (von ihm selbst her hervorkommt) și care este în acest fel situat în afară (her-gestellt), produs. Corespunzător, există o cunoaștere (Wissen) definită, ἐπιστήμη, pentru ceea ce se ivește din sine (Hervorkommende) și pentru ceea ce este produs (das Hergestellte). Asemenea, τέλος-ul cunoașterii, locul unde această cunoaștere ia sfârșit, acolo unde ea se oprește, anume *acolo unde se oprește într-adevăr* (woran es sich eigentlich halt), este diferit. Conformă cu acest fapt este acea aserțiune care spune: «Ceea ce survine acolo unde se oprește cunoașterea producătoare (herstellende Wissen) și acolo unde ea își dobandește în prealabil capătul său (seinen Halt nimmt) este *actul* (das Werk), înțeles ca fiind ceea ce călăuzește către producere (das Herzustellende); acolo însă unde cunoașterea se oprește la «natură» survine το φαινόμενον, ceea ce se arată în ceea ce se ivește (was sich am Hervorkommenden zeigt); acesta din urmă deține mereu stăpânirea și unitatea de măsură a observării, anume a simplei prelucrări și perceperii» (spre deosebire de operarea în vederea producerii în lucruri). Ceea ce expune aici Aristotel, ca principiu al procesului științific, nu se deosebește în nici o privință de principiile științei epocii moderne. Newton scrie (*Principia*, Liber III, regulae IV): In philosophia experimentale propositiones ex phaenomenis per inductionem collectae non obstantibus contrariis hypothesibus pro veris aut accurate aut quam – proxime haberi debent, donec alia occurrerint phaenomena, per quae aut accuratationes reddedantur aut exceptionibus abnoxiae. «În cercetarea experienței trebuie să considerăm adevărate propozițiile rezultate din fenomene prin inducție, fie direct, fie foarte apropiat, dacă ele nu sunt contrazise de ipoteze opuse, până ce survin alte fenomene, prin care pot fi redacte exact sau supuse excepțiilor.»

Dar în pofida acestei poziții asemănătoare în ceea ce privește procesul, orientarea fundamentală (Grundstellung) a lui Aristotel este diferită în mod esențial de cea a lui Newton; căci lucrul care a fost ferm stabilit ca fiind ceea ce survine (Erscheinendes) nu este același în ambele părți.



### e) Esența proiectului matematic (experimentul căderii al lui Galilei).

Pentru noi rămâne acum întrebarea privitoare la dispunerea primului principiu, mai precis, întrebarea în ce măsură matematicul a devenit determinant.

Cum stau lucrurile în privința acestui principiu? El vorbește de un corp, *corpus quod a viribus impressis non cogitus*, un corp lăsat de către el însuși (einem sich selbst uberlassenen Körper). Unde îl putem găsi? Un astfel de corp nu există. De asemenea, nu există vreun experiment care ar putea aduce vreodată un astfel de corp înaintea reprezentării intuitive. Va trebui să întemeiem acum știința epocii moderne într-un mod diferit față de creația conceptuală-pur dialectică a scolasticii Evului Mediu și a științei orientate către experiență. În locul acestora se află în capăt un astfel de principiu. El vorbește de un lucru care nu există (das es nicht gibt). El reclamă o reprezentare fundamentală despre lucruri care o contrazice pe cea obișnuită.

Pe o astfel de pretenție (Anspruch) se sprijină matematicul, anume pe stabilirea unei determinări a lucrului, care nu este creată, conform experienței, din el însuși și pe care se întemeiază în același timp toate determinările lucrului și care face posibilă și crează, ea mai întâi, spațiul. O atare concepere fundamentală (Grundauffassung) a lucrurilor nu este nici arbitrară, nici de la sine înțeleasă. De aceea ea are nevoie să poarte o lungă dispută pentru a putea deveni dominantă. Ea are nevoie, de asemenea, de modificarea modalității de acces la lucruri în același timp cu dobândirea unui nou mod de gândire. Putem urmări precis istoria acestei dispute. Din ea ar putea fi desprins doar *un* exemplu. Potrivit reprezentării aristotelice, corpurile se mișcă de fiecare dată conform naturii lor, cele grele în jos, cele ușoare în sus. Dacă amândouă cad, corpurile grele cad mai repede decât cele ușoare, cele ușoare având înclinația de a se mișca în sus. A fost o

cunoaștere decisivă cea dobândită de Galilei, anume că toate corpurile cad la fel de repede și că deosebirea timpurilor de cădere provine numai din rezistența aerului și nu din natura internă, deosebită, a corpurilor sau din raportarea corespunzătoare la propriul lor loc. Galilei a luat ca dovadă afirmația sa cu privire la turnul înclinat din Pisa, unde el era profesor de matematică, adică a întreprins un experiment. Aici corpurile grele nu ajungeau după căderea din turn chiar în același timp, ci cu diferențe minore de timp; în pofida acestor diferențe, așadar propriu-zis *împotriva* aparenței experienței, Galilei a făcut aserțiunea sa. Însă martorii, în urma probei, au fost pe drept cuvânt uimiți de afirmația lui Galilei și au perseverat cu atât mai înverșunat în vechiul lor mod de a vedea. Pe temeiul acestei probe s-a intensificat opoziția față de Galilei într-atât, încât el a trebuit să renunțe la profesoratul său și să părăsească Pisa. Și cu toate acestea, Galilei și opozanții săi au observat aceleași «fapte»; însă le-au interpretat diferit, altfel spus, aceleași fenomene s-au făcut vizibile în mod diferit. Ceea ce în fiecare dintre cele două cazuri a fost considerat faptă reală și adevăr era un altfel de lucru. Amândoi au gândit ceva cu privire la același fenomen, însă ei nu au gândit în același fel și anume nu într-o privință oarecare, ci în mod fundamental, privitor la esența corpurilor și a naturii mișcării lor. Ceea ce Galilei a gândit în prealabil cu privire la mișcare era faptul că determinarea cu privire la faptul că mișcarea oricărui corp este rectilie și uniformă dacă erau excluse acele obstacole și, de asemenea, se modifică uniform, dacă aceeași forță acționează asupra lui. În *Discorsi*, apărute în 1638, Galilei spune: *Mobile super planum horizontale projectum mente concipio omni secluso impedimento, jam constat ex his, quae fusius alibi dicta sunt, illius motum aequabilem et perpetuum super ipso plan futurum esse, si planum in infinitum extendatur.* «Eu concep un corp proiectat pe un plan orizontal și excluzând orice impediment: se constată astfel, ceea ce în alte locuri a fost afirmat detaliat, că mișcarea corpului pe acest plan va fi uniformă și continuă, dacă spațiul se extinde la infinit.»

În această afirmație, care poate trece drept precursorul primului principiu al lui Newton, este exprimat întru totul ceea ce noi căutam. Galilei spune: „Mobile... mente concipio omni secluzo impedimento,, «eu concep în minte un lucru capabil de a se mișca exclusiv lăsat de el însuși». Acest «a concepe- în-minte» este acel «a se oferi o cunoaștere-de-la-sine asupra determinării lucrurilor». Este un proces pe care Platon l-a caracterizat odată cu privire la μάθησις în modul următor: ἀναλαβὼν αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην (*Menon* 85 d4) «ridicându-se de la sine și preluând cunoașterea din sine însuși».

În acest «mente concipere» a fost reunit ca atare, în mod prealabil, ceea ce trebuie să fie determinat unitar pentru fiecare corp, anume pentru calitatea lui de corporal (*die Körperhaftigkeit*). Toate corpurile sunt asemenea. Nici o mișcare nu este privilegiată. Fiecare loc este echivalent cu oricare altul, fiecare moment al timpului cu oricare moment al timpului. Fiecare forță se determină doar conform cu ceea ce produce în modificarea mișcării – înțelegă ca mișcare a locului. Toate determinările cu privire la corpuri sunt înscrise într-o schemă (*Grundriss*), potrivit căreia procesul naturii (*Naturvorgang*) nu este nimic altceva decât determinarea spațio-temporală a mișcării punctelor de masă. Această schemă a naturii circumscrie în același timp domeniul ei ca fiind unul pretutindeni uniform.

Dacă vom avea sub ochi tot ceea ce a fost afirmat, vom fi capabili să înțelegem mai precis esența matematicului. Până acum, ea rămânea într-o caracterizare generală, drept o luare la cunoștiință a ceea ce se oferă din sine însuși, adică a ceea ce se deține deja. Cuprindem acum determinarea esențială mai cuprinzătoare a matematicului în câteva puncte:

1. Matematicul este, ca *mente concipere*, un *proiect* ivit în exterior asupra lucrurilor cu privire la caracterul lor de lucru. Proiectul deschide mai întâi un domeniu de valabilitate în care lucrurile, adică faptele, se arată.

2. În acest proiect a fost dispus ceea ce este considerat drept propriu pentru lucruri, ca fiind ceea ce și modul *cum* trebuie să fie apreciat în prealabil. O astfel de apreciere și considerare se numește în greacă ᾠσιώω. Determinările și afirmațiile prevăzute în proiect sunt ᾠσιώματα. Din acest motiv, Newton își intitulează paragraful în care el stabilește determinările fundamentale ale lucrurilor: *Axiomata, sive leges motus*. Proiectul este axiomatic. Întrucât fiecare cunoștiință și cunoaștere preluată și dispusă în proiectul matematic este cea care dispune în prealabil lucrurile pe temeiul ei. Axiomele sunt propoziții-întemeietoare (Grund-sätze).

3. Proiectul matematic este, ca proiect axiomatic, accedere prealabilă (*Vor-ausgriff*) la esența lucrurilor, a corpurilor și prin acest fapt a fost prevăzut *schematic* modul cum fiecare lucru și fiecare raportare la lucru este constituită pentru fiecare dintre ele.

4. Această schemă oferă în același timp unitatea de măsură pentru delimitarea *domeniului* ce cuprinde în prealabil toate lucrurile aparținând acestei esențe. Natura nu mai este acum ceea ce, ca putere (Vermögen) internă a corpului, îi determină acestuia forma mișcării și locul său. Natura este acum proiectul axiomatic al domeniului schițat al raportului de mișcare spațio-temporal uniform, în care, inserate și ancorate, corpurile pot să devină un singur corp.

5. Domeniul naturii, determinat axiomatic în proiect prin schema sa, reclamă acum, de asemenea, pentru corpurile și corpusculele ce se pot găsi în el, *un mod de acces* (*eine Zugangsart*), care să fie doar el adecvat obiectelor predeterminate axiomatic. Modul întrebării (Befragung) și al determinării naturii conforme cunoașterii a fost reglementat acum nu numai prin intermediul opiniilor și conceptelor tradiționale. Corpurile naturii sunt numai în modul în care se *arată* în domeniul proiectului. Lucrurile se arată acum numai în relațiile, locurile și momentele timpului, ale măsurilor masei și ale forțelor eficiente. Modul cum

ele se arată este indicat prin proiect; de asemenea, acesta din urmă determină, din acest motiv, primirea (Hinnahmen) și recunoașterea (Erkündung) a ceea ce se arată, experiența, *experiri*. Deoarece recunoașterea este acum determinată în prealabil prin schema proiectului, întrebarea poate fi surprinsă în faptul că ea dispune dinainte condițiile în care natura trebuie să răspundă într-un fel sau altul. Pe temeiul matematicului, *experiența* ajunge experiment în sensul modern al cuvântului. Știința epocii moderne este experimentală pe temeiul proiectului matematic. Impulsul experimental către fapte este o consecință necesară a saltului matematic prealabil deasupra tuturor faptelor. Acolo unde acest salt este însă abandonat sau slăbit, faptele nefiind încă adunate în sine, se naște pozitivismul.

6. Deoarece proiectul își dispune propriul său înțeles conform cu uniformitatea tuturor corpurilor după spațiu, timp și raporturile de mișcare, el face posibilă și reclamă în același timp, ca mod esențial al determinării corpurilor, aceeași măsură curentă și anume măsurarea numerică. Modul proiectului matematic al corpului newtonian conduce la formarea unei «matematici» determinate într-un sens riguros. Faptul că matematica a devenit acum un instrument al determinării esențiale nu constituie temeiul noii forme a științei epocii moderne. Ci mai curând: faptul că o matematică, cu alte cuvinte, o astfel de piesă poate și trebuie să intre în joc, este *consecința* proiectului matematic. Întemeierea geometriei analitice de către Descartes, întemeierea calculului fluxional de către Newton, întemeierea, contemporană ei, a calculului diferențial de către Leibniz, toate aceste inovații, acest matematic în sens riguros, a fost mai întâi posibil și înainte de toate necesar pe temeiul schemei matematice a gândirii în genere.

Am cădea firește într-o mare eroare, dacă am considera că prin caracterizarea dată a transformării radicale a științei naturii de la cea antică către cea a epocii moderne și prin circumscrierea mai precisă a esenței matematicului am dobândit deja o imagine despre știința reală însăși.

Ceea ce am putea obține este doar traiectul în al cărui parcurs mai întâi întregul domeniu al punerii întrebărilor și al probelor, al instituirii legilor și al închiderii noului orizont al ființării se desfășoară. În cadrul acestei poziții matematice rămâne deschisă întrebarea cu privire la esența spațiului și timpului, a mișcării și a forței, a corpului și a materiei. Aceste întrebări primesc acum mai întâi o limpezime sporită: de pildă, întrebarea dacă mișcarea este cuprinsă satisfăcător prin determinarea ei ca «schimbare a locului». Cu privire la conceptul de forță se ridică întrebarea dacă este suficientă reprezentarea forței doar sub forma cauzei eficiente exterioare. În ceea ce privește principiul mișcării, legea inerției, se pune întrebarea dacă ea nu este subordonată uneia mai generale, anume legii conservării forței, care a fost determinată la rândul ei privitor la *întrebuințare* (*Verbrauches*) și *utilizare* (*Aufwandes*), adică la *activitate* (*Arbeit*) – titlul unei noi reprezentări fundamentale care pătrunde de acum în cercetarea naturii și își revelă un ecou surprinzător în cadrul economic, în «calculul» în vederea rezultatului. Toate acestea se desăvârșesc în interiorul și conform concepției matematice fundamentale. Rămâne de ridicat în această privință întrebarea privitoare la determinarea mai apropiată a raportării matematicului la experiența intuitivă a lucrului dat și la el însuși. Astfel de întrebări sunt până acum deschise. Ele au fost redescoperite în demnitatea punerii lor prin rezultatele și progresele științifice. Una dintre aceste întrebări arzătoare privește dreptul și limitele formalismului matematic față de cercetarea unei naturi dată prin întoarcerea nemijlocită la intuitiv.

Dacă am înțelege ceva din ceea ce a fost spus până acum, atunci se va vedea că întrebarea amintită nu poate fi decisă pe calea unui sau – sau (*einer Entweder – Oder*), ori formalism ori determinare nemijlocit intuitivă a lucrului, căci modul și orientarea proiectului matematic decid în privința relației posibile la experimentalul intuitiv și reciproc. Înaintea întrebării privitoare la relația dintre formalismul matematic și intuiția naturii se află

întrebarea de principiu cu privire la dreptul și limitele matematicului în genere în interiorul unei atitudini fundamentale față de ființarea în întregul ei. Doar în această privință a avut pentru noi examinarea matematicului o semnificație.



## ANEXA II

### MARTIN HEIDEGGER

#### f) Descartes: cogito sum; eul ca subiectum privilegiat<sup>1</sup>

Se dispune în mod obișnuit începutul filosofiei moderne odată cu Descartes (1596-1650). El a trăit o generație mai târziu decât Galilei. În opozițiile cu încercările care apar uneori de a plasa acest început al filosofiei moderne odată cu Meister Eckhart sau în timpul care îl desparte de Descartes, trebuie să ne ținem ferm de această dispunere. Întrebarea este însă numai cum trebuie înțeleasă filosofia însăși a lui Descartes. Faptul că formarea principiilor *Dasein*-ului epocii moderne se desăvârșește într-un mod referențial în Franța, Anglia și Olanda, nu este o întâmplare, tot atât de puțin ca și faptul că Leibniz și-a dobândit impulsurile sale hotărâtoare în perioada popasului său parizian (1672-1676). Doar pentru faptul că el a călătorit prin această lume, mărimea sa proprie și-a estimat cu adevărat superioritatea prin faptul că el a fost capabil să dispună primul principiu în vederea depășirii ei.

Imaginea comună despre Descartes și filosofia sa este următoarea: în Evul Mediu filosofia stătea – dacă ea persista în

---

<sup>1</sup> Textul de față cuprinde traducerea subparagrafului f<sub>2</sub>) Descartes: cogito sum; Ich als ausgezeichnetes subiectum din f) Der metaphysische Sinn des Mathematischen al §5: Die neuzeitliche mathematische Wissenschaft und die Entstehung einer Kritik der reinen Vernunft (v. Anexa I), *Die Frage nach dem Ding*, pp. 76-82.

genere în sine – sub stăpânirea exclusivă a teologiei și cădea în descompunerea simplă a conceptelor și în dezbaterea părerilor și aserțiunilor tradiționale; ea a încremeneit într-o știință de școală care nu mai pretindea oamenilor nimic și care era incapabilă să mai examineze realitatea în întregul ei. Atunci a apărut Descartes și a eliberat filosofia din această închisoare nedemnă. Descartes a început prin a se îndoii de tot; dar această îndoială se lovea în cele din urmă de ceva de care el nu se mai putea îndoii; căci prin faptul că cel care se îndoiește (der Zweifler) se îndoia într-adevăr, el nu putea să se îndoiască de faptul că el, cel care se îndoiește, este și trebuie să fie prezent, și din acest motiv el poate, în genere, să se îndoiască. Prin faptul că eu mă îndoiesc mie trebuie imediat să-mi revină faptul că «eu sunt»; «Eul» (das Ich) este, corespunzător cu acest fapt, neîndoielnicul (das Unbezweifelbare). Prin faptul că Descartes, cel care se îndoiește, a constrâns oamenii să se îndoiască, el i-a condus către faptul de a se gândi pe ei înșiși, «eul» lor. Astfel «eul» a fost explicat ca subiectivitate umană, drept centru (Mittelpunkt) al gândirii. De aici a izvorât punctul de vedere al eului (der Ichstandpunkt) în timpul epocii moderne și subiectivismul său. Filosofia însăși a trebuit să ajungă la o examinare în care începutul filosofiei trebuia pus la îndoială, o reflecție asupra cunoașterii (Erkenntnis) înseși și a posibilității ei. Așadar, înaintea unei teorii a lumii trebuie să fie stabilită o teorie a cunoașterii. Teoria cunoașterii va fi în continuare fundamentul filosofiei și acest fapt constituie deosebirea dintre filosofia modernă și cea medievală. De asemenea, de atunci, încercările de înnoire a scolasticii tind să detecteze în sistemul lor o teorie a cunoașterii sau ele o urmează acolo unde ea lipsește pentru a o face întrebuintabilă pentru timpul epocii moderne. În mod corespunzător, Platon și Aristotel au fost răstălmăciți ca teoreticieni ai cunoașterii.

Această istorie a lui Descartes care a venit, s-a îndoit, a devenit din acest motiv subiectivist și a întemeiat astfel teoria

cunoașterii oferă o imagine comună; însă ea este, dacă o privim mai de sus, doar un prost roman – și nu o istorie în care mișcarea ființei să poată deveni vizibilă.

Opera principală a lui Descarte poartă titlul: *Mediatationes de prima philosophia* (1641). *Prima philosophia*: aceasta este πρώτη φιλοσοφία a lui Aristotel, este întrebarea ce este ființa ființării în forma întrebării privitoare la calitatea de lucru a lucrului. *Meditationes de metaphysica* – nu de teoria cunoașterii. Pentru întrebarea privitoare la ființa ființării (pentru categorii) se formează propoziția, aserțiunea, firul conducător. (Despre temeiul priorității *certitudinii*, conceput autentic din punctul de vedere al istoriei metafizicii, care face posibilă recepționarea și desfășurarea metafizică a matematicului – creștinismul și *certitudinea mântuirii*, asigurarea unicului ca atare -, nu va trebui să tratăm aici.)

Teoria lui Aristotel a fost preluată în Evul Mediu într-un mod cu totul determinat. Acest Aristotel «medieval» era supus în timpul scolasticii târzii prin intermediul școlilor filosofice spaniole, în special prin iezuitul Suarez, unei interpretări cuprinzătoare. Descartes își primește prima și fundamentală sa educație filosofică la iezuiți, în La Flèche. În titlul operei sale principale aceste fapte sunt amândouă exprimate, anume controversa cu această tradiție și voința de a repune din nou întrebarea privitoare la ființa ființării, la calitatea de lucru a lucrului, la substanță.

Însă toate acestea se petrec în mijlocul unei vremi în care deja de un secol matematicul se înfățișa din ce în ce mai mult ca trăsătură fundamentală a gândirii și constrângea recunoașterea clarității, într-un timp care se deschidea cu forța, conform acestui proiect liber al lumii, către un nou asalt asupra realității. Nu este prezent aici nimic din vreun scepticism, nimic dintr-un punct de vedere al eului sau din subiectivitate – ci dimpotrivă, este vorba despre contrariu. Din acest motiv, înflăcărarea noii gândiri și cercetări se îndreaptă într-acolo unde ea conduce mai întâi la o

atitudine fundamentală neclară și obscură, năpustindu-se în răstimpuri și deseori răstălmăcită de către ea însăși în cea mai intimă esență a ei, orientată către claritate și desfășurare. Acest fapt înseamnă: matematicul vrea să se întemeieze pe sine însuși în sensul propriei sale exigențe interne; el vrea să se producă pe sine în mod expres ca unitate de măsură a *oricărei* gândiri și să instituie din aceasta din urmă regulile. La această activitate a reflecției asupra matematicului în semnificația sa principială ia parte și Descartes. Reflecția, în măsura în care se referă la întregul ființării și al cunoașterii (Wissens), trebuia să devină o reflecție asupra metafizicii. Acest la fel de originar proces în direcția unei întemeieri fundamentale a matematicului și a unei reflecții asupra metafizicului caracterizează în primul rând atitudinea sa filosofică fundamentală. Acest fapt îl putem urmări mai univoc într-o scriere timpurie neterminată, care a fost tipărită abia la jumătate de veac după moartea lui Descartes (1701). Această scriere este intitulată: *Regulae ad directionem ingenii*.

1. *Regulae* – fundament – și axiome, în care matematicul însuși se supune esenței sale; 2. *ad directionem ingenii* – o întemeiere a matematicului, prin care el însuși, în întregul său, devine etalonul (das Richtmass) pentru spiritul cercetător. În denumirea acestei reguli ca și în privirea către determinarea internă liberă a spiritului trăsătura fundamentală matematic-metafizică este deja în mod pur, conform cu titlul, exprimată. Descartes concepe aici, pe drumul unei reflecții asupra esenței matematicului, gândurile unei *scientia universalis*, știința despre ceea ce, ca unul (als die Eine), este ordonat și redus ca unitate de măsură pentru tot. Descartes întărește expres faptul că el nu tratează despre *mathematica vulgaris*, ci despre *mathesis universalis*.

Trebuie să renunțăm aici la prezentarea construcției interne și a conținutului principal al acestei scrieri neterminate. În ea a fost definitivat conceptul modern de «știință». Numai cine a

parcurs efectiv și vreme îndelungată cu gândul această scriere brutal de lucidă până în ungherele ei cele mai ascunse și mai reci, va putea presupune că are deja o presimțire despre ceea ce deține prioritatea în știința epocii moderne. Pentru a mijloci o reprezentare despre intenția și atitudinea scrierii, ar putea fi numite din Regula XXI numai trei propoziții și anume III., IV, și V. Din ele va deveni evidentă trăsătura fundamentală a gândirii epocii moderne.

*Regula III.* Circa objecta proposita, non quid alii senserint, vel quid ipsi suspicemur, sed quid clare et evidenter possimus intueri, vel certo deducere, quaerendum est; non aliter enim scientia acquiritur. «În orizontul obiectelor prezente de față și în raport cu ele, vor trebui dezbătute întrebările și nu numai ceea ce alții au crezut sau ceea ce noi înșine presupunem, ci ceea ce putem intui clar și univoc sau ceea ce putem deduce prin pași siguri; nimic altceva nu va putea deveni știință.»

*Regula IV.* Necessaria est Methodus ad rerum veritatem investigandam.

«Necesară este metoda, pentru a putea ajunge pe urmele adevărului lucrurilor.»

Această regulă nu are în vedere locul comun, potrivit căruia o știință trebuie să-și aibă metoda ei, ci vrea să spună că regula, procesul, altfel spus, modul în care suntem în genere pe urmele (μέθοδος) lucrurilor, decide de la bun început ceea ce urmărim în realitate în lucruri.

Metoda nu este o piesă între altele a științei, ci fondul fundamental din care se determină înainte de toate ceea ce poate deveni obiect și modul cum devine astfel.

*Regula V.* Tota methodus consistit in ordine et dispositione eorum ad quae mentis acies est convertenda, ut aliquam veritatem inveniamus. Atque hanc exacte servabimus, si propositiones involutas et obscuras ad simpliciores gradatim reducamus, et deinde ex omnium simplicissimarum intuitu ad aliarum omnium

cognitionem per eosdem gradus ascendere tentemus. «Procesul, în întregul său, consistă în ordonarea și împărțirea celui după care privirea pătrunzătoare a spiritului trebuie să fie ordonată pentru a găsi adevărul. Vom respecta un astfel de proces numai dacă vom reduce propozițiile complexe și obscure într-un mod treptat la cele mai simple și apoi vom încerca să accedem la cunoaștere, dintr-o privire, de la cele mai simple între toate propozițiile, urmând aceleași trepte.»

Decisiv rămâne felul și modul cum se dobândește această reflecție asupra matematicului prin controversa cu metafizica tradițională (*prima philosophia*) și modul cum, pornind de aici, se determină soarta viitoare și forma filosofiei epocii moderne.

Esenței matematicului ca proiect îi aparține axiomaticul, instituirea de principii, pe care se întemeiază tot ceea ce decurge mai departe în mod inteligibil. Dacă matematicul în sensul unei *mathesis universalis* trebuie să configureze și să întemeieze întreaga cunoaștere, atunci el are nevoie de plasarea unei axiome privilegiate.

Ea trebuie 1. să fie prima în mod absolut, în sine și din sine inteligibilă, *evidens*, adică absolut certă. Această certitudine decide în privința adevărului ei. 2. axioma superioară trebuie să stabilească ferm, în prealabil, ca axiomă matematică asupra ființării în întregul ei, ceea ce se numește «ființare» și ce se numește «a fi», de unde și în ce mod se determină calitatea de lucru a lucrului. Conform tradiției, acest lucru se produce pe firul conducător al propozițiilor. Dar până acum propoziție a fost numit ca atare numai ceea ce se prezenta oarecum de la sine însuși. Propoziția simplă asupra lucrului prezent în mod imediat conține și reține ceea ce lucrurile sunt. Propoziția este, ca și lucrurile de față, recipientul prezent al ființei (der vorhandene Behälter des Seins).

Doar pentru atitudinea pur matematică nu poate să fie dat nici un lucru în prealabil. Propoziția nu poate să fie una oarecare. Propoziția trebuie ea însăși să fie așezată la temeiul său. Ea trebuie

să fie un principiu, să fie principiul în mod absolut. Va trebui atunci găsit un astfel de principiu al tuturor propozițiilor, anume o propoziție în care cel despre care se vorbește, *subiectum* (ὕποκείμενον) să nu fie luat din altă parte. Ceea ce stă la bază (das Unterliegende) trebuie să fie așezat și va trebui să rezulte ca atare din această propoziție originară. Numai în acest mod este *subiectum* un *fundamentum absolutum*, o aserțiune pură, matematicul și principialul ca atare, fundamentul, baza și ca *fundamentum absolutum*, în același timp, *in concussum* și, din acest motiv, neîndoielnic, absolut cert. Deoarece acum matematicul s-a instituit pe sine însuși ca principiu al oricărei cunoașteri (Prinzip alles Wissen), trebuie ca întreaga cunoaștere de până acum să fie în mod necesar pusă sub semnul întrebării, abstracție făcând de faptul dacă ea este trainică sau nu.

Descartes nu se îndoiește, deoarece el este un sceptic, ci el trebuie să devină cel care se îndoiește, deoarece el instituie matematicul ca temei absolut și caută un suport corespunzător pentru întreaga cunoaștere. Este acum necesar nu numai de a găsi un principiu pentru domeniul naturii, ci principiul absolut prim și suprem pentru ființa ființării în genere. Acest principiu pur matematic nu poate avea și îngădui nimic înaintea sa, care i-ar putea fi astfel oferit în mod anterior. Dacă ceva este oferit în genere, atunci aceasta este *propoziția* (der Satz) ca atare, adică «dispunerea» (das Setzen), dispunerea în sensul gândirii care se exprimă. Dispunerea, propoziția, se dețin numai pe ele însele drept ceea ce poate să fie dispus. Acolo unde gândirea se gândește pe sine însăși, ea este mai întâi pur matematică, anume o recunoaștere a ceea ce avem deja. Întrucât gândirea și dispunerea se îndreaptă către ele însele, ele se află întrepătrunse după cum urmează: *un lucru cu privire la care* (Worüber) poate fi exprimat întotdeauna ceva într-un sens oarecare, constituie de fiecare dată o exprimare în care aceasta din urmă și gândirea sunt un «eu gândesc». Gândirea este întotdeauna sub forma lui «eu gândesc», *ego cogito*.



În consecință: eu sunt, *sum*; *cogito, sum* – este certitudinea supremă consistând nemijlocit în propoziție ca atare. În «eu dispun» (*ich setze*) «eu» este considerat drept cel care dispune (*das Setzende*) presupus drept ceea ce este deja prezent (*das schon Vorliegende*), altfel spus, ca ființare. Ființa ființării se determină din «eu sunt» ca certitudine a dispunerii.

Forma pe care propoziția o are uneori: «*cogito ergo sum*» trezește neînțelegerea că ar fi vorba aici de o deducție. Acest fapt nu se produce și nu poate să se producă; căci această deducție ar trebui să aibă ca premisă majoră: *id quod cogitat, est*; ca premisă minoră: *cogito*, drept concluzie: *ergo sum*. Dar ceea ce stă ca premisă majoră ar trebui fie o generalizare formală a ceea ce se află în propoziție: *cogito sum*. Descartes însuși întărește faptul că ea nu este o deducție. *Sum* nu este o consecință rezultată din gândire, ci dimpotrivă, temeiul, *fundamentul* ei. Esența *dispunerii* (*Setzen*) consistă în propoziție: eu dispun; aceasta este o propoziție care nu se orientează spre un dat prealabil, ci oferă numai, din ea însăși, ceea ce se află în ea. În ea se află: *eu dispun* (*ich setze*); eu sunt cel care dispune și gândește. Această propoziție are proprietatea că lucrul pe care ea îl exprimă, *subiectum*-ul, ea îl dispune drept prim înaintea tuturor celorlalte. Ceea ce ea dispune este în acest caz «eul». Eul este *subiectum*-ul principiului prim. Eul este din acest motiv un *principiu* privilegiat – ὑποκείμενον, *subiectum* – *subiectum*-ul dispunerii ca atare. De aici rezultă faptul că din acel moment eul a fost afirmat în mod privilegiat ca *subiectum*, ca «subiect». Caracterul de *ego* înțeles drept ceea ce în mod privilegiat este mereu deja de față rămâne neobservat. În locul său se determină subiectivitatea subiectului din calitatea de eu (*Ichheit*) a lui «eu gândesc». Faptul că «eu» caracterizează lucrul care pentru reprezentare constituie ceea ce este propriu-zis deja de față («obiectiv»-ul în sens contemporan), se află nu într-un punct de vedere oarecare al eului sau într-o îndoială subiectivistă, ci în supremația esențială, iar el determină radicalizarea ordonată a matematicului și axiomaticului.

Acest «eu» stabilit pe temeiul matematicului ca *subiectum* privilegiat nu este, propriu-zis, deloc ceva «subiectiv», sub forma unei proprietăți întâmplătoare a unui om particular. Acest «subiect», privilegiat în «eu gândesc», eul, este apreciat mai întâi în mod subiectivist dacă esența sa nu mai este înțeleasă, adică nu mai este desfășurată din proveniența sa, conform ființei.

Până la Descartes, a fost considerat drept «subiect» fiecare lucru prezent în mod nemijlocit pentru sine (jedes für sich vorhandene Ding); acum însă «eul» devine subiectul privilegiat, acela prin raportare la care restul lucrurilor se determină ca atare. Deoarece ele — din punct de vedere matematic — își mențin calitatea lor de lucru (ihre Dingheit) înainte de toate prin raportare întemeietoare la principiul suprem și la subiectul acestuia (eu), ele sunt în mod esențial ceea ce stă drept un altul în relație cu «subiectul», și față de care se află dispus opozitiv ca *obiectum*. Lucrurile însele devin «obiecte».

Cuvântul «subiectum» trece acum printr-o transformare a semnificației lui; căci până atunci *obiectum* desemna ceea ce este proiectat în afară în simpla reprezentare de sine: eu îmi reprezint un munte de aur. Acest reprezentat — un *obiectum* în limba Evului Mediu — este după întrebuințarea contemporană al limbii ceva pur «subiectiv»; căci un «munte de aur» nu există «obiectiv», în sensul întrebuințării modificate a limbii. Răsturnarea semnificațiilor cuvintelor *subiectum* și *obiectum* nu este o simplă problemă a întrebuințării limbii; este o transformare fundamental-radicală a *Dasein*-ului, anume a deschiderii ființei ființării, pe temeiul dominării matematicului. Este o porțiune a drumului istoriei propriu-zise, în mod necesar ascunsă ochiului obișnuit, care este întotdeauna istoria capacității ființei de a se deschide (die Offenbarkeit des Seins) sau nu este nimic.

## CUPRINS

Preliminar .....	5
I. MARTIN HEIDEGGER. ISTORIC (1910-1925) .....	7
II. DIE ZEIT DES WELTBILDES .....	21
II. 1. Istoria .....	21
II. 2. Structura .....	26
II. 3. Sintaxa .....	28
TIMPUL IMAGINII LUMII.....	33
ADNOTĂRI .....	73
ANEXA I MARTIN HEIDEGGER <i>Caracterizarea tiinței moderne a naturii în opoziție cu știința antică și medievală</i> .....	116
ANEXA II MARTIN HEIDEGGER <i>«Descartes: Ego cogito sum, eul ca subiectum privilegiat</i> .....	141